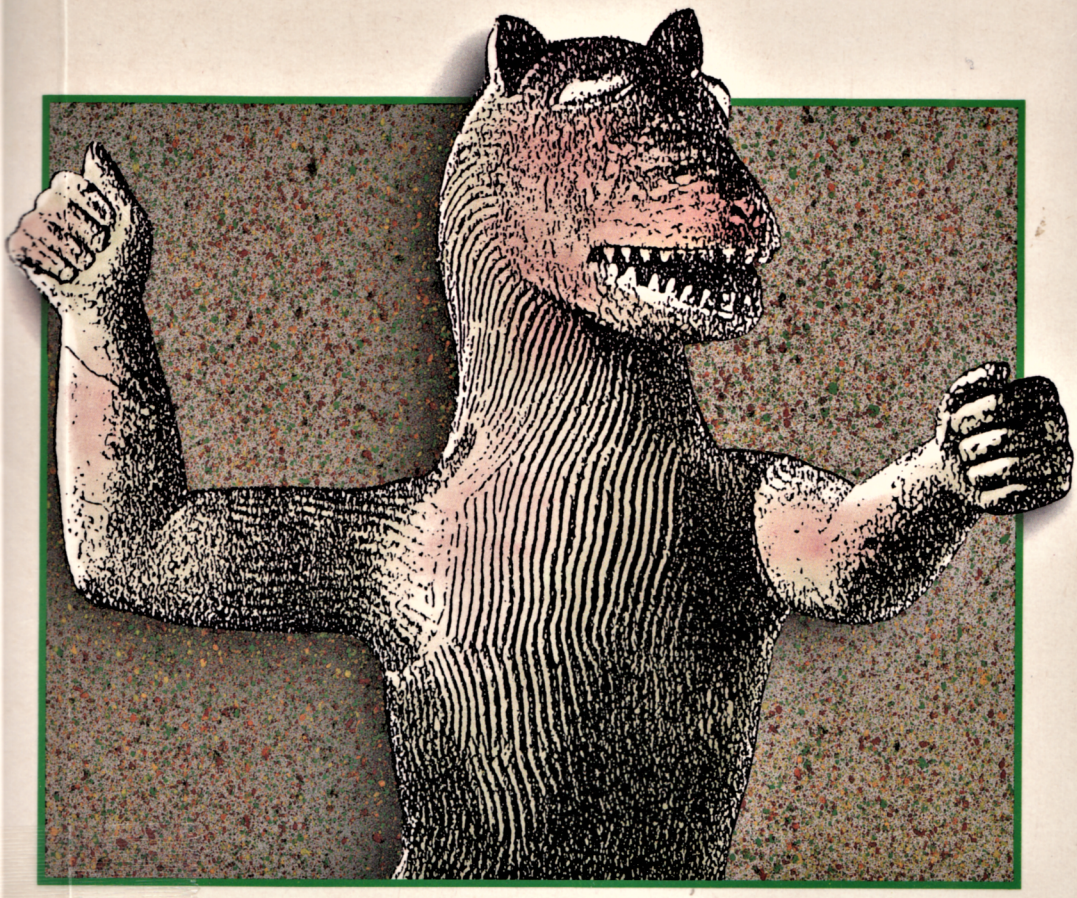
Luc de Heusch

ECRITS SUR LA ROYAUTE SACREE



Institut de Sociologie
Anthropologie sociale
Editions de l'Université de Bruxelles

ECRITS SUR
LA ROYAUTE SACREE

BIBLIOTECA XEOGRAFIA E HISTORIA

Directeurs de la collection
« Anthropologie sociale »
Luc de Heusch et Pierre de Maret

R. 0467953

Luc de Heusch

ECRITS SUR LA ROYAUTE SACREE

Institut de Sociologie
Sociologie générale et méthodologie
Editions de l'Université de Bruxelles

I.S.B.N. 2-8004-0928-2
D/1987/0171/10

© 1987 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1050 Bruxelles (Belgique)
Imprimé en Belgique

Publié avec le concours du
Ministère de l'Education Nationale

Introduction

Les *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique,* publiés il y a près de trente ans, portent la marque de leur temps : ils se réclament d'une certaine anthropologie d'inspiration psychanalytique dont je me suis fort éloigné depuis. Si je me résous à cette seconde édition, rigoureusement conforme à la première (à quelques corrections mineures près), c'est parce que ce livre constitue la première manifestation d'un intérêt pour la royauté sacrée africaine qui s'est précisé — et, je l'espère, affiné — au fil du temps. J'y exposais pour la première fois un thème qui se précisera par la suite : cette institution, singulière à bien des égards, se construit sur une négation symbolique de l'ordre exogamique qui se trouve au fondement des sociétés, toutes soumises à la prohibition de l'inceste. Ce livre constituait donc aussi la première manifestation d'un long dialogue amical avec la pensée novatrice de Claude Lévi-Strauss. Depuis lors celui-ci a répondu de manière convaincante aux objections que j'avais cru pouvoir lui opposer à la notion d'atome de parenté[1]. J'ai donc décidé de supprimer l'annexe intitulée *La relation avunculaire selon M. Claude Lévi-Strauss.* On trouvera dans *Why marry her?* un texte qui reprend et développe ce problème[2].

Lévi-Strauss. On trouvera dans *Why marry her?* un texte qui reprend et développe ce problème[2].

J'ai décidé aussi d'amputer cette réédition du dernier chapitre (*Le symbolisme royal africain et la théologie égyptienne*), fondé sur des hypothèses historiques qui m'apparaissent aujourd'hui trop fragiles. En revanche j'ai conservé le chapitre V, consacré aux structures matrilinéaires, en dépit de son caractère hasardeux.

J'ai renoncé à introduire dans cette nouvelle édition des *Essais* les corrections qu'appellent les développements ultérieurs de la thèse que j'y défendais et qui avait alors le mérite de la nouveauté. Elle s'est en quelque sorte banalisée aujourd'hui, alors que, maintes fois cité, l'ouvrage était devenu depuis longtemps inaccessible aux chercheurs soucieux d'examiner le dossier, certes imparfait, sur lequel elle s'appuie.

Plutôt que de réécrire le texte initial, j'ai préféré y ajouter deux textes publiés ultérieurement et qui balisent cette longue recherche. L'introduction au volume collectif *Le pouvoir et le sacré* (volume I des Annales du Centre d'Etude des Religions de l'Institut de Sociologie, 1962) développe la même problématique que les *Essais* en tentant d'opposer les formes magiques de la royauté à leurs manifestations plus nettement religieuses. De ce texte j'ai supprimé le passage intitulé *Contradictions de la royauté magique*, dont l'argumentation ne me paraît plus très sûre. La version originale a été légèrement remaniée. Quelques propos aventureux ont été éliminés. Je bénéficiais, pour cette vaste comparaison, des recherches entreprises par des collègues historiens, envers qui je voudrais exprimer ici ma reconnaissance. J'y effectuais en particulier une première expédition de reconnaissance sur le terrain indo-européen de Georges Dumézil; cette incursion prélude au

rapprochement plus franc qui se concrétisa dans *Rois nés d'un cœur de vache* (Paris, 1982). Jean-Claude Muller a pu me reprocher d'avoir, dans cette étude intitulée «Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir», associé trop étroitement la royauté sacrée à l'Etat alors que l'idéologie de la première institution se retrouve tout entière dans de petites chefferies villageoises chez les Rukuba du Nigéria. Je fais le point sur cette question dans «Nouveaux regards sur la royauté sacrée», publié en 1981 dans la revue canadienne *Anthropologie et Sociétés* à la suite de la parution de l'important ouvrage de Jean-Claude Muller *Le roi bouc émissaire* (Québec, 1980).

Ce texte, repris dans le présent recueil, exprime mes plus récentes positions sur la question qui me préoccupait déjà en 1958: quelle est la nature structurale de l'institution de la chefferie ou de la royauté sacrée, conçue comme système symbolique autonome? Je renvoie aussi le lecteur que la question intéresserait au premier chapitre de *Rois nés d'un cœur de vache.* Ce livre et *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat* (Paris, 1972) constituent les deux premiers volumes d'une étude comparative dont le centre de gravité est constitué par les mythes de fondation de la royauté sacrée chez les Bantous. J'y constate que cette mythologie est dominée par la figure du héros chasseur, porteur de valeurs magico-religieuses nouvelles, parfaitement étrangères à celles de la guerre qu'apporte ultérieurement le héros fondateur de l'Etat, fils ou lointain descendant du premier. La primauté de la composante rituelle de la royauté sacrée se trouve ainsi affirmée avec force. De proche en proche la constellation symbolique de la chefferie ou de la royauté sacrée africaine se précisait: prélude nécessaire à la naissance de l'Etat, véritable révolution idéologique, le pouvoir sacré se compose de plusieurs traits solidaires, dont certains peuvent être absents ou se manifester sous une forme transformée; l'inceste (ou le cannibalisme rituel), l'exercice

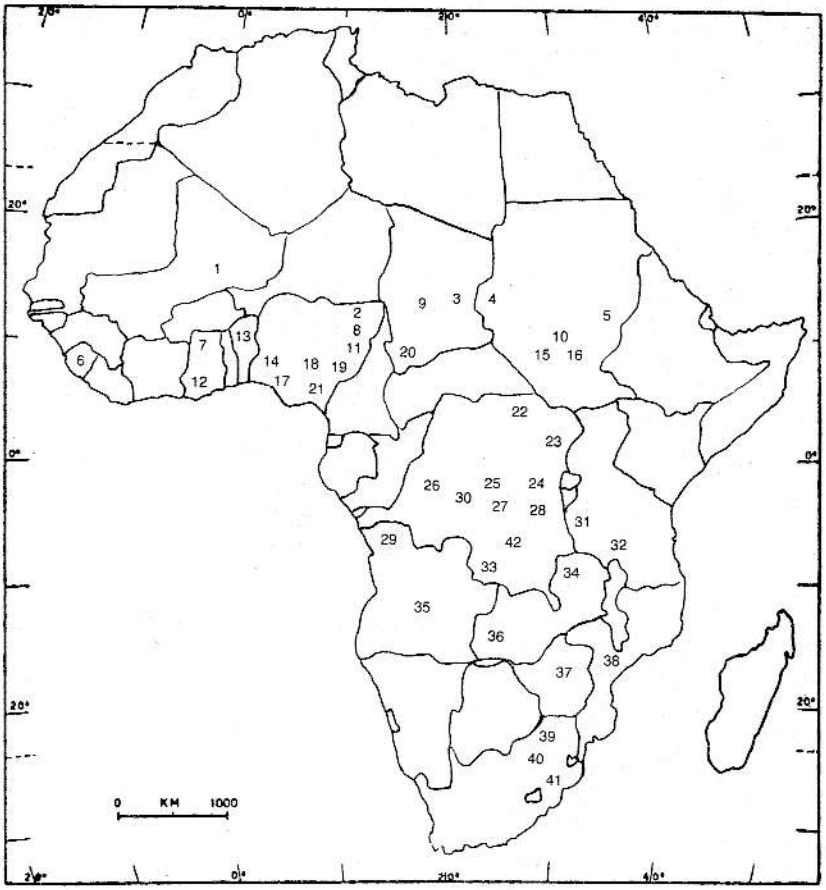
d'une grande magie ambivalente (à la fois bénéfique et maléfique), proche de la sorcellerie, un réseau d'interdits culminant dans la mise à mort rituelle du «souverain».

J'ai abordé plus particulièrement ce dernier aspect, dont James Frazer avait fait la pierre angulaire de sa «royauté divine», dans le chapitre V de *Le sacrifice dans les religions africaines* (Paris, 1986). La royauté sacrée est une structure symbolique en rupture avec l'ordre domestique familial ou lignage; elle désigne un être hors du commun, hors lieu, potentiellement dangereux, dont le groupe s'accapare la puissance sur la nature, tout en le vouant à une mort quasi sacrificielle. De l'ensemble des données rassemblées au cours de cette longue enquête, je crois pouvoir conclure que le pouvoir, lorsqu'il se sacralise (ce qui est loin d'aller de soi dans les sociétés archaïques) apparaît le plus souvent comme dangereux et maudit.

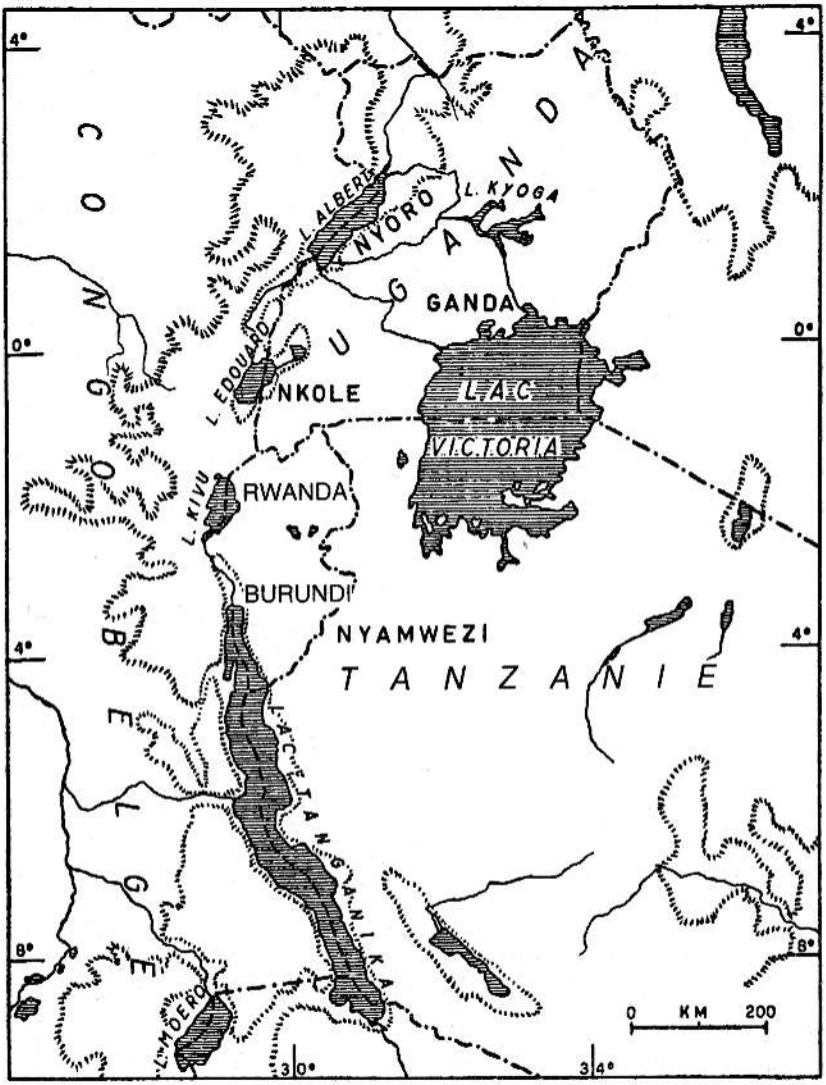
Sous ses formes les plus diverses, embryonnaires ou accomplies, la chefferie sacrée instaure une rupture radicale entre un ordre politique d'essence rituelle et le corps social sur lequel il s'exerce. Ce n'est donc pas par hasard si tant de mythes africains présentent le fondateur de la royauté comme un chasseur étranger en possession d'une technologie ou d'une magie plus efficace, et marqué du sceau de l'extériorité. La sacralisation du pouvoir constitue dès lors le terme médiateur entre l'Etat, en tant qu'appareil de coercition, et la société archaïque fondée sur les structures de la parenté. L'existence de l'Etat implique l'émergence de cette institution magico-religieuse spécifique en un lieu symbolique extérieur à l'ordre de la parenté et capable de briser le contrôle que celui-ci exerce sur l'ensemble des relations sociales.

NOTES

[1] Lévi-Strauss, 1973, chap. VII.
[2] de Heusch, 1981, chap. III.



1. Dogon
2. Bornu
3. Wadai
4. Darfur
5. Fundj
6. Mende
7. Tallensi
8. Chamba
9. Baguirmi
10. Shilluk
11. Mambila
12. Ashanti
13. Dahomey
14. Yoruba
15. Dinka
16. Nuer
17. Benin
18. Rukuba
19. Jukun
20. Mundang
21. Yako
22. Zande
23. Nyanga
24. Lega
25. Onga
26. Lele
27. Tetela
28. Hemba
29. Kongo
30. Kuba
31. Fipa
32. Nyakyusa
33. Lunda
34. Bemba
35. Nyaneka
36. Rotse
37. Shona
38. Thonga
39. Venda
40. Lovedu
41. Swazi
42. Luba



niveau de 1.000 m.

PARTIE I

ESSAIS SUR LE SYMBOLISME DE L'INCESTE ROYAL EN AFRIQUE *
(1958)

* Publié par l'Université libre de Bruxelles (Institut de Sociologie Solvay).

Chapitre I
La prohibition de l'inceste

Cl. Lévi-Strauss a entrepris un examen attentif des théories relatives à la prohibition de l'inceste, proposées jadis par Lewis Morgan, Havelock Ellis, Westermarck, Mac Lennan, Spencer, Durkheim. Il n'est pas nécessaire, pour notre propos, de nous y étendre à nouveau. Critiquant particulièrement les séquences historiques imaginées par Mac Lennan et Durkheim, l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* écrit fort justement: «Le problème consiste à se demander quelles causes profondes et omniprésentes font que, dans toutes les sociétés et à toutes les époques, il existe une réglementation des relations entre les sexes»[1]. L'insuffisance des explications anciennes a été reconnue aussi aux Etats-Unis par Robert Lowie, qui n'hésite pas à déclarer: «Il n'appartient pas à l'ethnographe mais au biologue et au psychologue d'expliquer pourquoi l'homme ressent aussi profondément l'horreur de l'inceste»[2].

Cl. Lévi-Strauss, cependant, ne se range pas à cette conclusion; il a émis une théorie originale, purement socio-

logique, de la prohibition de l'inceste; l'importance et l'intérêt exceptionnel du point de vue de Cl. Lévi-Strauss nous engagent à le choisir comme base de discussion.

L'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* développe, à partir des conséquences positives de la prohibition de l'inceste, une théorie explicative que l'on peut qualifier d'optimiste; le groupe «refuse de sanctionner l'inégalité naturelle de la distribution des sexes au sein des familles». La prohibition serait en somme une règle avantageuse pour les individus car «elle ouvre à tous un droit de revendication sur un nombre de femmes (...) théoriquement aussi élevé que possible, et qui est le même pour tous»[3].

A un niveau plus élevé, cette motivation s'insère dans une brillante théorie générale des structures de communication, inspirée par les développements récents de la linguistique.

Les *structures mentales* auxquelles se réfère, selon Cl. Lévi-Strauss, la prohibition, seraient au nombre de trois: «L'exigence de la règle comme Règle; la notion de réciprocité considérée comme la forme la plus immédiate sous laquelle puisse être intégrée l'opposition de moi et d'autrui; enfin, le caractère synthétique du Don [de femmes], c'est-à-dire que le transfert consenti d'une valeur d'un individu à un autre change ceux-ci en partenaires, et ajoute une qualité nouvelle à la valeur transférée»[4]. Après avoir analysé minutieusement les différents systèmes d'échange exogamique, Cl. Lévi-Strauss formule avec vigueur sa conclusion: «La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui. C'est la règle du Don par excellence»[5]. On le voit, Cl. Lévi-Strauss met l'accent sur l'injonction positive de la prohibition. Il applique à l'échange exogamique les conclu-

sions développées par Marcel Mauss dans le célèbre *Essai sur le Don*.

Mais Cl. Lévi-Strauss n'a pas cru devoir attacher une importance particulière à l'aspect négatif de la prohibition, à sa qualité même d'interdiction. Il estime, on le sait, que celle-ci dériverait d'une nécessité primordiale : l'échange. Cette structure fondamentale de l'esprit s'observe déjà chez l'enfant, et l'auteur la met en corrélation avec le désir de surmonter par le don « l'opposition de moi et d'autrui ». Or, c'est au niveau même de l'enfance que nous pouvons saisir la genèse du mécanisme psychologique spécifique par lequel s'opère pour la première fois, dans les profondeurs de l'esprit, la séparation de la mère, forme embryonnaire et — peut-être — forme initiale de toute prohibition de l'inceste. Il s'agit, nous le montrerons, d'une structure psycho-sociologique universelle.

Nous aborderons ce problème en brossant rapidement (car ces faits sont connus) le tableau des conflits typiques que l'enfant doit surmonter dans notre propre société, lorsqu'il baigne dans son premier univers féminin. Les difficultés sociales qui surgissent ici opposent *moi* à *autrui* avec une acuité toute particulière.

On sait que l'enfant ne renonce pas facilement à la possession exclusive de la mère. Lorsque, sous la pression d'une situation sentimentale intenable que nous préciserons, il doit renoncer à l'adhérence intime des premières années, il prend contact avec un principe inconditionnel d'autorité, représenté, dans les conditions sociologiques normales de notre société, par le père. L'apparition du concept de don s'opère par contre au sein d'une même classe d'âge dans une atmosphère d'égalité; le sacrifice auquel un enfant consent dans la nursery au profit d'un autre enfant, tel que Cl. Lévi-Strauss nous le décrit avec

tant de perspicacité, semble devoir être distingué soigneusement du phénomène précédent. Il est sans doute fort difficile d'établir une hiérarchie chronologique entre ces deux ordres de faits. Il importe seulement d'apercevoir, au départ, que la séparation (relative) de la mère constitue en quelque sorte l'amorce de la prohibition de l'inceste *en tant qu'injonction négative*.

La notion d'inceste a acquis une importance nouvelle en psychologie depuis les travaux de Freud. L'application imprudente de cette œuvre considérable à l'ethnologie a abouti à des résultats souvent fort contestables. Mais un homme aussi avisé que Robert Lowie, écrit en appendice à son *Traité de sociologie primitive* : « Je ne crois pas, cependant, comme je le faisais autrefois, que l'inceste répugne instinctivement à l'homme. D'autre part il existe suffisamment de preuves légales que les pays occidentaux présentent des cas relativement fréquents d'inceste entre père et fille; et si un dixième seulement de ce qu'avance la psychanalyse est à retenir, le complexe d'Œdipe reste un facteur avec lequel il faut compter. En ce qui regarde l'inceste entre frères et sœurs, nous avons pour le moins trois exemples historiques où le prétendu instinct était délibérément enfreint : l'Egypte antique, le Pérou et Hawaï. Dans chacune de ces sociétés aristocratiques on considérait qu'aucune épouse ne convenait mieux au souverain que sa propre sœur, la seule femme évidemment qui fût de lignée aussi illustre. Il nous faut considérer l'aversion pour l'inceste comme une adaptation culturelle ancienne; dans toutes les sociétés, certains individus l'enfreignent potentiellement ou réellement, et quelques sociétés l'ont expressément négligée dans l'intérêt d'un sens hypertrophié de la lignée aristocratique »[6].

Un très grand nombre de monographies ethnologiques contemporaines contiennent de substantielles observations

relatives au développement de la personnalité, aux tensions affectives qu'impliquent les relations de parenté. Le matériel comparatif dont nous disposons aujourd'hui semble nous autoriser à risquer dans ce domaine quelques propositions générales que nous formulerons plus loin. Au départ, il importe de préciser la portée et les limites de la notion «complexe d'Œdipe», qui est souvent l'objet d'une interprétation grossière.

Dans notre société, le complexe d'Œdipe intéresse les deux sexes; il n'a pas seulement pour conséquence d'opposer le garçon à son père, il crée aussi une rivalité sentimentale entre la petite fille et sa mère. Le docteur Hesnard le définit lapidairement: «attirance puissante pour le parent de l'autre sexe avec haine jalouse pour le parent de sexe opposé»[7]. Cet ensemble de sentiments typiques se manifeste avec le plus d'acuité entre trois et cinq ans. Ce qui intéresse plus directement notre propos c'est la manière dont le petit garçon renonce à la possession exclusive de sa mère, en un mot, comment se liquide la jalousie à l'égard du père. Nous retenons seulement la perspective masculine car il paraît assez établi par l'argumentation de Cl. Lévi-Strauss que la réglementation du mariage est essentiellement l'œuvre des hommes. On connaît le désir classique d'épouser sa maman qu'affiche le petit garçon au moment de la crise œdipienne. L'agressivité à l'égard du père entraîne une culpabilité plus ou moins violente, qui se traduit par des manifestations de grande tendresse. Cette ambivalence sentimentale peut être la source de troubles ultérieurs.

Ces faits ont été décelés dans notre société par des techniques d'investigation appropriées (fables, dessins, guignols). Nous évoquerons à ce propos les remarquables analyses cliniques de Madeleine L. Lambert[8]. La conséquence sociologique la plus importante de la culpabilité

devant le père est la renonciation progressive du petit garçon à sa mère, le refoulement du complexe d'Œdipe.

On observera déjà que la seule règle véritablement universelle en matière de prohibition de l'inceste est précisément l'interdiction caractéristique du complexe d'Œdipe: l'interdiction de la mère. Cl. Lévi-Strauss a bien vu que là où, pour certains individus privilégiés, la prohibition se fait la plus ténue, la mère est tout de même interdite[9]. Commune à tous les systèmes, cette interdiction paraît en constituer vraiment l'étape fondamentale. Si dès lors cette règle minimum peut être mise en rapport avec le complexe d'Œdipe, il ne nous paraît plus nécessaire de considérer en même temps l'aversion pour l'inceste comme une «adaptation culturelle ancienne» (Lowie). Limitons-nous provisoirement à notre société occidentale. Il apparaît que l'aversion pour l'inceste maternel est la résolution harmonieuse du complexe d'Œdipe dans chaque cas individuel; elle apparaît à la fin de la crise œdipienne comme la transformation même du désir sensuel ayant la mère pour objet. Cette aversion primaire se reforme donc sans cesse dans le groupe social par une série d'expériences individuelles; elle est, dans la théorie psychologique, la conséquence d'un événement dramatique vécu par chacun, avant d'être une valeur sociale; elle constitue une victoire plus ou moins heureuse sur les fantasmes infantiles.

On pourrait objecter que cette observation n'est valable que pour notre société, ou pour des sociétés de même type familial.

Il faut donc, pour établir la validité de notre hypothèse, retrouver des phénomènes semblables dans les sociétés patrilinéaires aussi bien que dans les sociétés matrilinéaires. Il faut examiner notamment l'argumentation de Malinowski, qui a nié l'existence du complexe d'Œdipe dans

les sociétés du second type. Nous ne pourrons qu'esquisser la démonstration au cours de ce chapitre, nous nous proposons de la développer lorsque nous aborderons la morphologie des sociétés matrilinéaires. Auparavant, nous examinerons un autre type de fixation incestueuse, caractéristique de la cellule familiale dans la société occidentale contemporaine. Nous avons traité de la forme fondamentale de la prohibition de l'inceste, l'interdiction de la mère. Sur le plan de la psychologie infantile cette interdiction signifie que le pouvoir du père sur la mère a été accepté. Mais on observe encore une seconde fixation incestueuse, dont l'interprétation freudienne paraît insuffisante. Très tôt, pendant la phase œdipienne, le petit garçon s'intéresse vivement à sa sœur. Le frère et la sœur s'affrontent d'abord; il commence par s'établir entre eux une rivalité jalouse dont l'enjeu est l'affection maternelle. Mais ce sentiment se transforme bientôt, et une fixation tendre à la sœur s'opère. Dans ce phénomène nouveau qu'il a décrit, Freud n'a voulu voir qu'un substitut de la fixation maternelle: «A mesure que les frères et les sœurs grandissent, l'attitude de l'enfant envers eux subit les changements les plus significatifs, écrit-il. Le garçon peut reporter sur la sœur l'amour qu'il avait éprouvé auparavant pour la mère dont l'infidélité l'a si profondément froissé; dès la nursery on voit naître entre plusieurs frères s'empressant autour de la jeune sœur ces situations d'une hostilité rivale qui jouent un grand rôle dans la vie ultérieure»[10]. Le problème est particulièrement important car le personnage de la sœur nous apparaîtra comme la clef de voûte d'un certain nombre de problèmes sociologiques. Cette importance a été reconnue par l'école anthropologique britannique[11]. Si Cl. Lévi-Strauss s'oppose ici aux conceptions de Radcliffe-Brown, le groupe fraternel n'en joue pas moins un rôle dominant dans sa propre théorie.

L'union du roi et d'une sœur du monarque fait partie du symbolisme des monarchies africaines que nous aurons à examiner ultérieurement. La cellule sociale formée par le frère et la sœur se substitue d'autre part au couple conjugal (mari-femme) dans certaines sociétés, pour l'exercice d'importantes fonctions sociales. Il est donc important d'examiner attentivement le phénomène des fixations incestueuses ayant la sœur pour objet, après avoir commenté succinctement le phénomène œdipien. Pierre Mabille, Professeur à l'Ecole d'Anthropologie de Paris, a attiré mon attention sur les faits suivants.

La sœur est un personnage appartenant à la même génération qu'ego. Les frères et les sœurs forment, dans notre société, un groupe social distinct du groupe parental; Freud semble ne pas avoir noté l'importance psychologique de cette distinction. Dégagé déjà en partie du complexe d'Œdipe, le petit garçon cherche à tisser d'autres liens sociaux dans sa propre génération. Les parents peuvent intervenir alors pour réprimer les jeux sexuels qui s'ébauchent parfois entre frères et sœurs.

Nous remarquerons que cette nouvelle manifestation de l'interdiction sexuelle dans l'univers enfantin s'opère à nouveau dans la cellule familiale. Ici encore le petit garçon s'oppose en rival au père, car il ne tarde pas à se rendre compte que ce grand personnage, aimé et craint à la fois, témoigne à sa sœur une tendresse toute particulière. Mais cette fois le lien frère-sœur, la complicité des enfants dans les jeux, font apparaître l'antagonisme des générations, l'opposition du groupe des enfants au groupe des adultes. Ce qui est remarquable, c'est que la répression de l'inceste fraternel par les parents s'opère dans les différentes sociétés humaines de manière sensiblement différente; il existe des variations appréciables dans la sévérité relative manifestée par les sociétés humaines à l'égard de l'intimité des

frères et des sœurs. La résolution de ce nouveau problème familial ne se fait pas d'une manière uniforme; nous montrerons comment, à notre sens, les solutions choisies sont liées à l'orientation de la construction même du groupe social.

Nous abordons à présent les objections que Malinowski a élevées contre l'universalité du complexe d'Œdipe. La curiosité féconde de Malinowski a débarrassé la recherche ethnographique d'un certain nombre de préjugés. Malheureusement certaines vues théoriques de son essai de synthèse, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*[12], nous semblent fort contestables. On sait que l'observateur pénétrant des Trobriandais conclut à l'inexistence du complexe d'Œdipe dans les sociétés mélanésiennes matrilinéaires. Aux îles Trobriand, nulle trace de conflit entre le père et ses fils. Le père est considéré comme un étranger par ses enfants en vertu de la filiation matrilinéaire; il est l'ami bienveillant de ses enfants, il n'est censé jouer aucun rôle dans leur procréation. Par contre, l'oncle maternel est le représentant de l'autorité; c'est lui qui exerce sur les enfants de sa sœur la *potestas*; il assure même leur entretien. Les conflits familiaux éclatent toujours entre l'oncle et ses neveux, jamais entre le père et ses fils. En outre un tabou très strict oblige le frère à se tenir à l'écart de sa sœur; celle-ci reconnaît son autorité, mais il ne peut exister la moindre familiarité entre ces deux personnages sur qui repose l'ordre social. Le tabou qui sépare les frères et les sœurs est le fondement de la morale sexuelle aux îles Trobriand; dès leur plus jeune âge, ils sont séparés les uns des autres.

Selon Malinowski, il existerait dans les sociétés matrilinéaires un complexe affectif typique de la structure familiale que nous venons de décrire sommairement. Les Trobriandais permettraient à l'attachement sensuel de l'enfant

pour la mère de suivre son «cours naturel»[13]. Le père, loin d'être haï, est aimé comme «ami et protecteur». Les complexes, inexistants dans la première enfance, ne se formeraient que dans la seconde phase de la puberté. Alors l'oncle maternel enseigne à son neveu la soumission à la loi tribale. «Mais il entre dans les rapports entre l'enfant et l'oncle maternel des éléments négatifs, tels que jalousie et ressentiment découlant des efforts que celui-ci exige de celui-là et de la rivalité qui existe souvent entre prédécesseur et successeur. Il se produit ainsi une attitude 'ambivalente' dans laquelle la vénération pour l'oncle occupe visiblement la première place et masque la haine qui, réprimée, ne se manifeste qu'indirectement»[14].

L'exogamie est la seconde contrainte imposée à l'adolescent; nous citerons à nouveau Malinowski: «[Le tabou de l'inceste] entoure la sœur, et, à un degré moindre, toutes les parentes maternelles, ainsi que les femmes du clan, d'un voile de mystère sexuel. De toutes ces femmes, c'est à la sœur que le tabou s'applique avec le plus de rigueur. Nous avons déjà montré combien ce tabou de séparation est introduit dans la vie du garçon dès son enfance et coupe court à la tendresse naturelle qu'il peut éprouver pour sa sœur. Et ce tabou, qui considère comme un crime même un contact sexuel accidentel entre frère et sœur, a pour effet de rendre l'idée de celle-ci toujours présente à l'esprit de celui-là qui s'efforce à la réprimer par tous les moyens possibles»[14].

Donc sous l'influence d'une décision de la société, la «tendresse naturelle» pour la sœur ferait place à la tentation incestueuse. Cette transmutation demeure profondément obscure. On voit mal comment la prohibition ferait naître le désir qu'elle est chargée de réprimer. Nul ne contestera qu'une interdiction puisse aboutir à renforcer le désir qu'elle refrène, mais il paraît bien incompréhensi-

ble qu'elle le fasse surgir du néant. Pour Malinowski, le but de cette prohibition serait de sauver la famille des graves dangers que constituent pour elle les tendances incestueuses[15]; mais, si ces tendances naissent de la prohibition même, il suffirait de ne rien interdire du tout.

C'est parce que Malinowski veut montrer le caractère spécifiquement culturel des *désirs* incestueux que son raisonnement s'enferme dans ce cercle vicieux. L'observateur des Trobriandais estime que le complexe d'Œdipe (désir de la mère et haine du père) ne caractériserait que les sociétés «patriarcales», tandis que les sociétés mélanésiennes matrilinéaires connaîtraient un complexe familial défini par l'attraction pour la sœur et le ressentiment pour l'oncle maternel.

Malinowski semble ignorer combien est fréquente dans notre propre société, la fixation à la sœur. Dans une société patrilinéaire africaine, chez les Zande (Zaïre septentrional) un proverbe dit: «L'envie de femme commence à la sœur»[16]. La répression de l'inceste fraternel diffère certes par sa modalité et son intensité dans les structures matrilinéaires: ceci constitue l'apport fécond de Malinowski, et ce problème dynamique requerra toute notre attention. Mais le désir «incestueux» de l'enfant se porte universellement sur des objets identiques, puisque ces objets sont invariables. Le tabou qui interdit chez nous la sœur au frère n'est peut-être pas aussi accusé qu'en Mélanésie, il n'en existe pas moins. Nous tenterons d'esquisser plus loin une psycho-sociologie comparée de la prohibition de l'inceste en replaçant l'observation de Malinowski dans une perspective théorique qui nous paraît plus exacte. Selon notre auteur donc, les tendances incestueuses ayant la mère pour objet constitueraient le désir caractéristique des enfants dans les sociétés patrilinéaires. La théorie psychologique qu'il développe sur «la maternité et les tentations

incestueuses» est forgée de toutes pièces et ne repose sur aucune observation sérieuse; elle nous paraît passablement obscure[17]. Il nous semble singulièrement téméraire d'affirmer que les Trobriandais n'opposent aucune entrave à l'attachement sensuel que la mère exerce sur l'enfant[18]. «Leurs enfants ne connaissent pas la distinction précoce entre le décent et l'indécent, entre le pur et l'impur, ni le tabou qui pèse chez nous sur les rapports entre enfant et mère et à la faveur duquel celui-là se trouve de bonne heure expulsé du lit de celle-ci et soustrait à ses caresses charnelles.» Le refoulement du caractère sensuel de l'attachement à la mère paraît moins brutal en Mélanésie, mais la mère n'y est pas moins interdite sexuellement qu'ailleurs. Il semble que l'on puisse comparer seulement des systèmes de prohibition et non les structures psychologiques sous-jacentes. Malinowski a négligé un fait capital: l'apparition du complexe d'Œdipe dans notre société est relativement indépendante de l'attitude plus ou moins bienveillante du père. L'hostilité du jeune enfant au père provient essentiellement de l'intrusion de celui-ci dans l'intimité absolue du fils et de la mère au cours de la première enfance. Il nous faudra naturellement étudier un certain nombre de faits pour approfondir et vérifier ces idées. Nous pouvons déjà formuler cependant une remarque importante. Que la société soit patrilinéaire ou matrilinéaire, nous nous trouvons toujours en présence d'un même noyau familial constitué par un homme, sa femme (ou l'une de ses femmes) et les enfants issus de cette union. L'accord semble s'être fait aujourd'hui chez les ethnographes sur l'existence quasi universelle de cette «famille élémentaire» *(elementary family)*. Dans les différents types de culture matrilinéaire, le père, qui joue un rôle essentiel dans le complexe d'Œdipe, est présent aux côtés de la mère et du jeune enfant dans le cadre de la famille élémentaire; les conditions sociologiques de la crise œdipienne paraissent ainsi universellement données. Audrey Richards a montré

comment dans les sociétés «primitives» le facteur alimentaire pouvait même aggraver cette situation conflictuelle[19].

En Afrique bantoue notamment, la longue durée de l'allaitement renforce le lien maternel; les troubles psychologiques du sevrage risquent d'être plus graves que chez nous puisque, très souvent, le père exerce à nouveau ses droits sexuels sur la mère au moment même où l'enfant est séparé définitivement du sein maternel.

Cl. Lévi-Strauss pourrait nous reprocher sans doute de limiter arbitrairement notre analyse au niveau de la famille élémentaire qu'il refuse, à juste titre, de considérer comme l'atome fondamental des structures de parenté. Du point de vue dynamique, en effet, l'atome structurel est constitué de quatre éléments toujours donnés ensemble: ego, le père, la mère, l'oncle maternel[19 bis]. Aussi bien préciserons-nous plus loin (chap. V) le rôle fonctionnel que le complexe d'Œdipe joue dans ce système de relations à quatre. Pour l'instant nous nous efforçons seulement d'indiquer comment une perspective purement psychologique est susceptible, sans le moins du monde contredire la thèse de Cl. Lévi-Strauss, de jeter quelque lueur complémentaire sur le mécanisme même de l'interdiction, corrélatif de l'injonction positive (l'exogamie) qui fonde la prohibition de l'inceste. Assurément la nécessité de l'échange, de la communication suffit à rendre compte (sur le plan logique) à la fois des caractères négatif et positif de cette règle. Mais il n'est pas interdit de penser qu'au niveau de l'inconscient où (dans la conception même de Cl. Lévi-Strauss) s'élabore l'univers des Règles, le complexe d'Œdipe ajoute tout son poids aux motivations logiques *et* psychologiques mises en relief par le promoteur de l'anthropologie structurale.

Dans le cadre de cette réalité sociologique universelle qu'est la famille élémentaire, il nous paraît donc que la

culpabilité œdipienne rend compte notamment de la genèse et de l'universalité du concept d'interdiction en opérant un déchirement : le refoulement de l'attachement exclusif à la mère. Les conditions dans lesquelles ce phénomène est apparu pour la première fois dans la famille préhumaine nous sont naturellement totalement inconnues. D'ailleurs, si la famille élémentaire constitue le foyer où s'élaborent de manière récurrente le complexe d'Œdipe et la première manifestation obscure de la prohibition de l'inceste, il ne paraît nullement nécessaire de situer ces phénomènes, avec Freud, « au début de l'histoire », ni de faire d'un fait hypothétique, unique et extravagant — le meurtre du chef de horde — la source de la culpabilité humaine. A.L. Kroeber suggérait déjà en 1939 de réduire la thèse freudienne à une « explication non subordonnée au temps de la psychologie sous-jacente à certains phénomènes récurrents de l'histoire »[20]. G. Roheim proposait, de même, de ne pas risquer d'explication psycho-sociologique en dehors du domaine de l'ontogénèse[21]. En effet la théorie fantaisiste développée par Freud dans *Totem et Tabou* ne devait pas résister aux critiques décisives adressées d'une manière générale à toutes les théories évolutionnistes basées sur la reconstitution conjecturale de l'histoire.

Concluons cette entrée en matière. La prohibition de l'inceste en tant que loi du groupe social vient renforcer et amplifier un phénomène psychologique vécu par l'enfant dans l'ignorance de cette loi; ce premier sentiment d'un interdit sexuel est le produit de l'auto-répression d'un complexe affectif au cours de l'évolution psychologique individuelle. On voit comment cette interdiction spécifique diffère des autres défenses, enseignées par les éducateurs et perçues plus ou moins directement au niveau de la conscience.

Ce que nous venons de dire concerne essentiellement l'interdiction de la mère. Un mécanisme plus complexe préside à l'acceptation de la seconde règle capitale de la prohibition de l'inceste, l'interdiction de la sœur. Ici intervient généralement un effort des éducateurs. Nous verrons par l'exemple du Rwanda que les jeux sexuels avec la sœur peuvent se prolonger assez tard. Le refoulement se fait plus imparfaitement. Malinowski a été sans doute le premier à montrer combien le désir de la sœur hantait sans masque les rêves des hommes dans une société où ce personnage féminin est taboué avec une extrême rigueur[22]. Ces remarques vont nous permettre d'éclairer certains aspects curieux du symbolisme royal dans les monarchies interlacustres en Afrique.

Si nous bornons cette analyse à ce que l'on pourrait appeler les éléments minima de la prohibition de l'inceste, en négligeant la complexité et la variété des divers systèmes exogamiques, c'est parce que la mère comme la sœur du souverain jouent un rôle capital dans les institutions monarchiques que nous allons examiner. Il nous a semblé qu'il était nécessaire d'avoir à l'esprit les faits que nous avons évoqués, pour aborder cette étude.

Si notre approche diffère de celle de Cl. Lévi-Strauss, c'est seulement par le choix du niveau d'analyse. Envisageant le problème de l'exogamie dans une perspective sociologique plus large, l'auteur des *Structures élémentaires* peut écrire à juste titre, s'écartant apparemment de notre thèse : « la maternité est une relation, non seulement d'une femme à ses enfants, mais de cette femme à tous les autres membres du groupe, pour lesquels elle n'est pas une mère, mais une sœur, une cousine, ou simplement une épouse sous le rapport de la parenté. Il en est de même pour toutes les relations familiales, qui se définissent, à la fois, par les individus qu'elles impliquent et par tous ceux, aussi,

qu'elles excluent»[23]. Cependant, lorsqu'il ajoute plus loin[24]: «L'inceste est socialement absurde avant d'être moralement coupable», Cl. Lévi-Strauss semble rejeter au second plan, comme accessoire, toute analyse psycho-sociologique de la culpabilité dans le traitement du problème qui nous occupe. Lorsqu'il écrit encore: «... toute interdiction est en même temps, et sous un autre rapport, une prescription»[25], il semble bien que, pour lui, seul le second terme de cette opposition soit significatif. Et cette hypothèse s'est révélée des plus fructueuses puisque aussi bien la prescription exogamique ouvre les cycles de la communication sociale, de l'alliance matrimoniale, et fonde la société en tant que telle. Il n'est pas sans intérêt cependant d'examiner attentivement l'autre terme de l'opposition, même si cette perspective conduit nécessairement à des résultats plus limités. A ce niveau on apercevra que le complexe d'Œdipe, lié directement à la notion d'interdiction, pourrait rendre compte d'un certain nombre de faits marginaux des systèmes de parenté.

Mais, dira-t-on, le complexe d'Œdipe ne peut être qu'un phénomène secondaire, un phénomène dérivé: il ne peut apparaître que dans la famille humaine déjà socialisée, dont la structure même est liée à l'échange exogamique, c'est-à-dire à l'existence de la prohibition de l'inceste. Le complexe d'Œdipe, qui en dériverait indirectement, ne peut donc expliquer celle-ci, sous peine d'enfermer le raisonnement dans un cercle vicieux. Aussi bien ne s'agit-il pas de réduire la prohibition de l'inceste au complexe; nous admettons pleinement les résultats décisifs acquis par Cl. Lévi-Strauss. Il s'agit de voir où peut nous conduire l'intégration du complexe d'Œdipe à cette théorie, qui, à première vue, s'en passe fort bien. D'autre part la difficulté logique que nous soulignons plus haut est peut-être illusoire; elle serait réelle dans une analyse diachronique, qui tenterait d'expliquer à la fois l'apparition de la prohibition

de l'inceste et du complexe d'Œdipe dans l'histoire de l'humanité. Mais toute la théorie structurale de Cl. Lévi-Strauss, qui nous sert de point d'appui, se situe sur le plan synchronique. Citons-le à nouveau : « Le problème consiste à se demander quelles causes profondes et omniprésentes font que, dans toutes les sociétés et à toutes les époques, il existe une réglementation des sexes ». Or il est clair qu'à ce niveau la nécessité du don et le complexe d'Œdipe, sont donnés simultanément dans l'inconscient; l'une et l'autre apparaissent même sensiblement au même moment, au cours de la première enfance, et s'épanouissent suivant des voies tantôt convergentes, tantôt divergentes dans les structures familiales. Toute hypothèse sur l'origine historique d'un mécanisme aussi complexe semble vaine. Le premier grand déchirement de toute enfance humaine est une interdiction vécue, *non pas enseignée, mais élaborée spontanément*, et bientôt enfouie dans les couches les plus profondes de l'esprit. Cet interdit est une interprétation par l'enfant — sans contact nécessaire avec la loi explicite des adultes — de la présence d'Autrui : le père. Ainsi la loi positive de l'exogamie rejoint-elle l'obscure injonction interdisant *d'abord et avant tout*, de prolonger outre mesure la grande intimité maternelle — et peut-être, à travers elle, la chaleur de l'animalité.

Il existe, dans quelques cultures au moins, une hiérarchie dans les règles de la prohibition de l'inceste et cette hiérarchie ne s'explique pas uniquement par la loi d'exogamie. Pour les Nuer du Haut-Nil, le plus grave des incestes est celui qu'un homme commettrait avec sa mère; sa gravité est telle qu'un tel acte est impensable : les Nuer furent bien étonnés lorsque E.E. Evans-Pritchard, leur meilleur ethnographe, évoqua cette possibilité devant eux : les coupables, en effet, mourraient immédiatement[26]. Les conséquences de l'inceste commis avec la sœur utérine ou la fille sont également redoutables chez les Nuer; cependant l'auteur

a entendu parler d'un cas de chaque espèce; l'inceste avec une demi-sœur, soulève certes la réprobation, mais les Nuer reconnaissent que ces choses arrivent. Par contre, les relations sexuelles avec des parentes plus éloignées interdites par la loi d'exogamie ne soulèvent pas l'horreur, bien qu'elles soient blâmables. Cette gradation mérite d'être examinée attentivement. Pour E.E. Evans-Pritchard, comme pour Cl. Lévi-Strauss, «le tabou de l'inceste ne peut être compris qu'à la lumière des règles d'exogamie»[27].

Les Nuer disent: «votre femme est comme votre mère; elle cuit pour vous, trait les vaches et accomplit les autres services que votre mère accomplissait pour votre ménage. *Elle a été échangée pour du bétail*» (nous soulignons)[28]. Or il apparaît que c'est la mère qui constitue la clef de voûte de tout le système de la prohibition de l'inceste (*rual*). En effet les Nuer éprouvent un violent dégoût, selon E.E. Evans-Pritchard pour tout ce qui évoque, par association d'idées, un rapprochement sexuel avec la mère. C'est pourquoi, par exemple, les relations sexuelles avec la femme de tout parent du côté maternel sont infiniment plus condamnables que les relations semblables avec la femme d'un parent du côté paternel. Les Nuer disent explicitement: «c'est à cause de la mère»[29]. C'est donc pour la même raison, apparemment, que tout rapprochement sexuel avec une sœur utérine est une faute plus grave que l'inceste commis avec une demi-sœur. Du point de vue strictement exogamique, dans une société patrilinéaire comme celle des Nuer, une telle nuance ne s'explique guère. En effet, ces deux personnages féminins, la sœur véritable (*full sister*) et la demi-sœur, sont affublés du même signe au sein du lignage patrilinéaire: le bétail provenant du mariage d'une sœur quelconque entre en quelque sorte dans un pool familial où tous les frères ont des droits égaux. Un lien particulier existe certes entre le frère et la sœur utérins: lors de la fixation du montant de la «dot»

un certain nombre de têtes de bétail est alloué aux frères utérins de celle-ci; une distinction est faite, à cet égard, entre les fils de la mère et les fils du père. Quoi qu'il en soit, E.E. Evans-Pritchard écrit textuellement ceci: «le fait que lors du mariage d'une sœur plusieurs têtes de bétail ont été allouées au frère utérin, ne signifie pas qu'il peut utiliser ce capital comme il lui plaît et, du vivant de son père, il n'a pas le droit d'en disposer exclusivement pour son propre mariage. Si le demi-frère de la jeune fille est plus âgé que lui-même, ce demi-frère aura le droit d'utiliser quelques vaches pour se marier sans que le frère utérin puisse élever la moindre objection»[30].

Le groupe des frères issus du même père forme donc, dans l'échange exogamique, un groupe solidaire et le lien particulier qui unit le frère et la sœur *utérine* dans cette société patrilinéaire retiendra notre attention par la suite. On aperçoit déjà que le signe sociologique particulier dont la mère est affectée déteint en quelque manière sur la sœur issue, non seulement du même père, mais encore de la même mère. Nous retrouverons ces faits dans le symbolisme des monarchies africaines et nous les discuterons alors de manière plus approfondie.

Le symbole maternel communique donc son interdiction spécifique, dans le système nuer, à toute une série de femmes: les épouses des parents maternels, les filles des parents maternels aussi; c'est pourquoi les Nuer, comme la plupart des Nilotiques prohibent le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. Certes le mariage avec la fille de l'oncle paternel est aussi interdit, mais les relations sexuelles avec elle sont moins graves qu'avec la fille de l'oncle maternel[31].

Or du point de vue strictement exogamique, c'est l'inverse qui devrait être vrai, la fille de l'oncle maternel appartenant

à un lignage différent, alors que la fille de l'oncle paternel appartient, chez les Nuer patrilinéaires, au même lignage qu'ego (voir chapitre V). Il nous paraît donc que la conclusion de E.E. Evans-Pritchard, selon laquelle le tabou de l'inceste ne peut être interprété que dans la perspective de l'exogamie, est excessive. Cette perspective qui est aussi celle de Cl. Lévi-Strauss, constitue naturellement, il n'est pas inutile de le rappeler, l'aspect essentiel de notre propos. Notre intention est seulement d'attirer l'attention à la fois sur l'importance et les limites de cette interprétation.

NOTES

[1] Lévi-Strauss, 1949, p. 28.
[2] Lowie, 1935, p. 27.
[3] Lévi-Strauss, 1949, p. 32.
[4] Idem, p. 108.
[5] Idem, p. 596.
[6] Lowie, 1935, pp. 446-447.
[7] Hesnard, p. 73.
[8] Rambert, 1945.
[9] Lévi-Strauss, 1949, p. 10.
[10] Freud, 1951, pp. 359-360.
[11] Forde, D. et Radcliffe-Brown, A.R., 1950, p. 83.
[12] Malinowski, 1932.
[13] Idem, p. 70.
[14] Idem, p. 72.
[15] Idem, p. 192.
[16] Lévi-Strauss, 1949, p. 20.
[17] Malinowski, 1932, p. 186.
[18] Idem, pp. 70-71.
[19] Richards, 1932, pp. 52-53.

[19bis] Lévi-Strauss, 1958, chap. II.
[20] Kroeber, 1939-40, p. 447.
[21] in Bastide, 1950, p. 75.
[22] Malinowski, 1930.
[23] Lévi-Strauss, 1949, p. 597.
[24] Idem, p. 601.
[25] Idem, p. 56.
[26] Evans-Pritchard, 1949, pp. 94-95.
[27] Idem, p. 98.
[28] Idem, p. 100.
[29] Idem, 1951, pp. 37-38.
[30] Idem, p. 80.
[31] Idem, 1949, p. 95.

BIBLIOTECA XEOGRAFIA E HISTORIA SANTIAGO

Chapitre II
De la prohibition de l'inceste à la royauté (le Rwanda et le Burundi)

Nos investigations auront pour objet principal la province culturelle interlacustre, en Afrique centrale. Cette civilisation englobe principalement les unités politiques Ganda, Nyoro et Nkole de l'Ouganda, le Rwanda et le Burundi, le Karagwe et le Ha en Tanzanie. Cette civilisation à la fois pastorale et agricole a été appelée par Baumann «Cercle des Lacs»[1].

Nous n'avons pas l'ambition d'en dresser un tableau complet; nous nous proposons seulement d'examiner, dans la perspective de la prohibition de l'inceste, quelques aspects remarquables de l'institution monarchique. Pour le Rwanda le livre de J.J. Maquet, *Le Système des Relations sociales dans le Ruanda ancien*[2] est certainement l'étude sociologique la plus importante. Notre dessein étant d'ordre différent, nous rappellerons brièvement les éléments les plus généraux de la structure sociale traditionnelle du Rwanda.

On trouvera dans le livre de J.J. Maquet une bibliographie complète relative à ce pays. Un certain nombre seulement de ces publications, reprises dans notre propre bibliographie, intéressent directement notre sujet. La littérature relative aux mêmes problèmes dans les anciens territoires britanniques de cette aire culturelle, est moins riche. Les ouvrages importants restent ceux de Roscoe[3]; ils sont malheureusement assez anciens et écrits sans méthode. C'est pourquoi nous accorderons le plus d'attention aux données rwandaises, auxquelles nous consacrerons ce chapitre.

L'organisation sociale du royaume du Rwanda reposait sur l'existence de trois castes: les Tutsi, les Hutu et les Twa, constituant respectivement 10, 85 et 5 % de la population totale[4]. Le bétail, détenu par l'aristocratie tutsi, était l'instrument de sa domination sur la caste agricole des Hutu. «Selon l'accord par lequel le seigneur donnait l'usufruit sur certaines vaches, le client en retour devait lui fournir un certain nombre de jours de travail qui n'était pas limité avec précision. Ces droits et ces devoirs en travail étaient hérités avec la nue-propriété et l'usufruit du bétail»[5]. Cette relation de vassalité (*ubuhake*) obligeait le client à rendre hommage à son seigneur (*shebuja*), à lui faire la cour[6]. J.J. Maquet applique le terme «féodalité» à cette structure de clientèle. «A l'origine de cette relation, écrit-il[7], il y a deux individus qui ont un statut social différent. De la part de l'un de ces individus, il y a une demande d'aide et de protection, et de la part de l'autre une promesse d'assistance en contrepartie de services. Accorder l'usufruit de quelques vaches à l'homme de statut inférieur est le symbole et la preuve de l'accord.» Cette relation de clientèle existait aussi entre Tutsi. Seul le roi (*mwami*) n'était le client de personne[8]. Une structure politique complexe, assurant la domination tutsi, complète cet ordre social «dans lequel le groupe des gouvernants et leur caste

s'appropriaient la consommation d'une partie considérable des biens du pays sans avoir à intégrer leur travail dans les processus de production»[9]. Quant à la caste des Twa, nous préciserons qu'il s'agit de petits groupes pygmoïdes, chasseurs et potiers, se situant au bas de l'échelle sociale.

Dans ce pays de collines, l'unité d'habitation (*rugo*) se compose traditionnellement d'au moins trois huttes, généralement situées dans des enclos circulaires en communication l'un avec l'autre[10]. Il n'y a pas de village. Chaque épouse vit dans une maison distincte et parfois chez les Tutsi, dans un domaine distinct, avec ses enfants. Pendant toute leur vie, les enfants, et particulièrement les fils, entretiennent avec leur mère des rapports très affectueux. Au cours de la première enfance l'intimité avec la mère est considérable; l'enfant dort avec elle. A la seconde enfance, il est rejeté du lit maternel et alors, commence une période de jeux sexuels: «Bientôt, note le docteur Vincent, ce sera le moment du complexe d'Œdipe, et il verra dans ces jeux un substitut à la frustration qu'il a subie du fait de l'éloignement de la couche maternelle»[11].

Voici ce que disent par exemple deux informateurs tutsi du Burundi au docteur Vincent: «Les enfants de 3 à 6 ans jouent ainsi entre frères et sœurs, car à cet âge ils ne savent pas encore ce qui est défendu ou non. Quand les parents s'en aperçoivent, ils punissent sévèrement les enfants»[12]. Les frères et sœurs dorment ensemble dans la hutte des parents lorsqu'ils ont quitté le lit maternel; du moins chez les Hutu ils assistent aux ébats sexuels du père et de la mère. Un garçon hutu de sept ans (Burundi) déclare au docteur Vincent que ces scènes l'incitent à des jeux sexuels avec sa sœur[13]. Ces jeux incestueux, dont l'existence est confirmée par nos propres informateurs au Rwanda, cesseraient vers huit ans, d'après une femme tutsi du Burundi[14]. Il faut souligner que leur répression décisive se situe donc

à un moment où la conscience est déjà très éveillée. Au sujet du complexe d'Œdipe, le docteur Vincent note le projet de mariage avec le parent de sexe opposé, formulé par l'enfant[15].

D'une manière générale, selon les observations du docteur Vincent, les jeux hétérosexuels «se donnent libre cours à la 3e enfance» (mais) «cessent au moment de la préadolescence *qui est normalement une période majeure de préoccupations sexuelles* (nous soulignons). Ces tendances sont détournées soit vers la masturbation, soit vers l'homosexualité»[16]. Il semble que la crainte de la grossesse de la fille joue un rôle déterminant dans cette évolution. Le docteur Vincent souligne un fait qui nous paraît très important: ces frustrations coïncident avec une période de reviviscence de l'Œdipe. A l'adolescence enfin «mère et fils se témoignent leur tendresse mutuelle par de multiples caresses et paroles d'amitié». Par contre cette intimité est plus restreinte entre mères et filles. A la tendresse que témoigne très librement le jeune homme à sa mère, s'oppose «l'atmosphère de gêne entre père et fille»[17]. «Ils tâchent d'éviter des rencontres trop intimes et il n'est pas concevable qu'ils sortent ensemble, si ce n'est pour des raisons impérieuses.» Il nous semble que ces deux comportements doivent être compris dans la même perspective: la reviviscence de l'Œdipe est positive dans la relation mère - fils, négative dans la relation père - fille. Cette double constatation nous paraît importante sur le plan sociologique où le phénomène se reflète dans le rituel du mariage, aussi bien que dans le symbolisme royal. Nous observerons déjà que les jeux de l'enfance ne se soucient guère de respecter la règle théorique qui exclut la sœur de la vie sexuelle. Ce trait s'oppose violemment aux mœurs d'une société matrilinéaire qu'a si bien observée Malinowski: les Mélanésiens des îles Trobriand. Là, les deux sexes sont séparés dès leur jeune âge; l'inceste fraternel y constitue

un crime contre la communauté. Certes, au Rwanda, le mépris accable les coupables lorsqu'ils sont découverts. Mais il semble bien que l'inceste avec la sœur, en tant que tel, ne soulève pas l'horreur. Jadis il aurait été durement châtié, certes, si la jeune fille était enceinte; mais ceci n'est que l'application d'une peine générale frappant toutes les filles-mères. La mère se préoccupe fort, en effet, de la virginité de sa fille: une grossesse avant le mariage aurait exposé jadis son enfant au courroux de la société; la jeune fille aurait été mise à mort avec son bébé. C'est pourquoi, lorsqu'une union clandestine était connue, la jeune fille se faisait tancer. Au Rwanda l'accent est mis sur la nécessité de la virginité des jeunes filles; le scandale essentiel en matière sexuelle, était constitué, dans cette société, par la grossesse d'une jeune fille et non par l'inceste fraternel, dont l'idée ne m'a pas paru soulever une réprobation excessive.

S'il n'en était pas ainsi, comment des enfants auraient-ils pu avouer au docteur Vincent leurs jeux incestueux sans mourir de honte comme ce serait le cas, apparemment, chez les Trobriandais. La comparaison, de ce point de vue, de l'éthique d'une société patrilinéaire avec l'éthique d'une seule société matrilinéaire n'a qu'une valeur indicative. Nous développerons ce thème plus loin sur la base d'un matériel plus abondant.

Si nous voulons approfondir quelque peu les idées qui ont cours au Rwanda sur la prohibition de l'inceste, nous devrions aborder l'examen des groupes de parenté patrilinéaires[18]. Mais nous nous proposions seulement d'analyser ici les éléments minima de la prohibition, dans les limites de ce phénomène universel qu'est la famille élémentaire. Nous négligerons donc les interdictions portant sur d'autres degrés de parenté que la mère et la sœur réelles.

Nous ne quitterons pas ce sujet sans examiner certaines caractéristiques du rituel de mariage au Rwanda. En effet les fixations incestueuses paraissent y jouer un certain rôle. Ce rituel montre que le mari se substitue au frère dans la vie affective et sociale de la jeune fille.

Voici, résumée d'après le R.P. Pauwels, la description du mariage hutu dans la région de Byumba. Après la remise de la dot et de divers cadeaux par le père du jeune homme au père de la jeune fille, celle-ci fait enfin ses adieux aux siens. «On aide la fiancée à s'asseoir à califourchon sur les épaules de son frère. S'il est trop jeune, c'est un parent qui la porte, mais le petit frère n'en doit pas moins se coucher pour faire mine de la prendre»[19]. Le cortège nuptial s'ébranle; la jeune fille sur le dos de son frère se lamente. Le cortège ne comprend pas les parents, mais bien la tante paternelle de la fiancée[20]. Il arrive à la nuit tombante chez les futurs beaux-parents. La jeune fille est entraînée par sa tante et ses compagnes au fond de la hutte où elles passent la nuit ensemble. A l'extérieur les hommes boivent. De bon matin, nous assistons à une tentative d'approche manquée du fiancé. On lui a remis une couronne d'herbe *umwisha (momordicus faetida)* et un récipient contenant du lait mélangé au suc de la plante *imbazi*. Il se dirige vers l'alcôve, dont les compagnes de la fiancée s'efforcent de lui interdire l'accès. Le fiancé battu, insulté, «n'a même pas le droit de riposter». Cependant il se fraie un passage, couronne sa fiancée, et crache sur elle une gorgée du lait rituel. Ceci constitue l'élément capital du mariage; à partir de ce moment, le jeune homme a «épousé» la jeune fille. Celle-ci se met à pleurer et rejette la couronne; ses compagnes s'efforcent en vain de la consoler. Le jeune mari ne fait pas brillante figure: lorsqu'il s'approche de l'alcôve, les compagnes se moquent de lui et le repoussent. Les convives rient de son insuccès. C'est le beau-père finalement qui réussit à amadouer la

jeune épousée par la promesse d'un cadeau. Mais voici que le frère de celle-ci intervient à nouveau. On présente à la jeune fille, à son frère et à son fiancé un pot rempli de lait, symbole de la valeur culturelle fondamentale du Rwanda. Ils en versent ensemble le contenu dans une baratteuse; ils la secouent quelques instants puis l'abandonnent à une femme qui continue à l'agiter. Les fiancés s'étendent alors sur le lit et, entre eux, se glisse le frère de la jeune fille. Un petit garçon verse de l'eau sur les trois acteurs de ce rite étonnant, pour les purifier.

Ils se lèvent précipitamment, puis se recouchent. Le jeune époux promet alors un cadeau à son beau-frère pour obtenir qu'il s'écarte, ce qu'il fait sans marquer d'opposition.

C'est la nuit suivante seulement que le mariage sera consommé. La jeune épouse demeure avec la sœur de son mari et celle-ci réclame un cadeau à son frère pour qu'elle consente à s'en aller lorsqu'aura lieu la consommation de l'acte sexuel. Le pauvre mari n'est pas au bout de ses peines: la jeune femme doit encore se refuser et engager une lutte rituelle avant de céder à son désir. Il ne faudrait pas croire qu'il s'agit là d'un jeu sans importance. On m'a raconté que certaines filles, particulièrement pudiques, revêtent une cotonnade supplémentaire pour compliquer la tâche du mari. On m'a cité aussi le cas remarquable d'une jeune fille qui s'était si bien défendue contre l'agression de son mari que la tête de celui-ci heurta un pot et qu'il en mourut. Nous admettrons le caractère exceptionnel de cette issue, mais ces faits n'en révèlent pas moins l'importance accordée à cette lutte rituelle. Selon le R.P. Pauwels encore, la jeune femme continue à bouder pendant quelques jours; elle se dérobe aux regards pour dissimuler sa honte. Elle vit ainsi recluse pendant près de deux mois. Alors elle se montre en public au cours d'une grande fête.

Son mari lui rase entièrement la tête, mais auparavant elle s'y refuse, pleure à nouveau. Ce rituel, caractéristique d'une région du Rwanda est sensiblement le même partout, tant pour les Hutu que pour les Tutsi[21]. Nous commenterons à présent ces faits.

Nous avons noté la grande intimité où vivent frères et sœurs, jusqu'à un âge fort avancé; la séparation des sexes dans la famille élémentaire est peu marquée, bien que les jeunes filles soient tenues à une très grande réserve en public. C'est, à notre sens, cette force des liens infantiles, peu contrariés au cours des premières phases de l'enfance, qui transparaît au premier plan dans le rituel de mariage que nous avons décrit succinctement. Il s'agit là, précisons-le, d'un caractère parmi d'autres; il est loin d'épuiser la totalité du symbolisme matrimonial dans cette société. On voit clairement que nous nous trouvons en présence d'une série de rites de passage, compliqués à dessein. Sur ce dessein nous aurons à nous interroger. Un frère de la jeune fille intervient à deux reprises: il emmène la jeune fille chez son fiancé; d'autre part la coutume le place sans vergogne dans le lit prénuptial de sa sœur, où il sépare ceux que la cérémonie du lait vient d'unir par les liens du mariage. G. Sandrart précise qu'il s'agit généralement du frère aîné de la jeune épousée, et que, dans ce rôle, il est appelé *umuherekeza*[22]; selon l'auteur ce mot signifie «celui qui montre». Le linguiste André Coupez traduit plus exactement: «celui qui accompagne». Le rite associant le frère au mari serait désigné par l'expression *kwigerahasi* d'après G. Sandrart; mes propres informateurs utilisent l'appellation *guchahagati* (passer entre), utilisée aussi par le R.P. Pauwels et J.J. Maquet.

Le terme *guchahagati* indique clairement le sens de la cérémonie: le frère sépare une dernière fois, avant la consommation du mariage, la jeune fille et le jeune homme.

Un informateur tutsi m'a décrit ainsi ce rite : il a lieu en pleine nuit, vers deux heures; les trois acteurs se couchent sur le côté, le frère séparant le couple; ils restent quelques instants immobiles. Il s'agirait d'un rite de fécondité, ayant pour but d'avoir des enfants mâles. Pendant ce temps, dans la même hutte, les femmes barattent le lait. Les trois protagonistes ne demeurent pas longtemps sur la couche; bientôt les femmes les appelleront tous trois pour toucher la baratte afin que la prospérité couronne ce mariage.

Il apparaît ainsi que cet épisode relie une situation sociale affective et même (parfois) sexuelle antérieure (fixation incestueuse), à un état critique nouveau.

J.J. Maquet analyse ce phénomène en termes de groupes; il précise que le jeune frère peut être remplacé par un cousin parallèle. Le rite signifierait « que la lignée de l'épouse devait donner l'autorisation des premières relations sexuelles »[23]. Mais il note d'autre part[24] que ces « cérémonies n'avaient lieu que lorsque l'épouse n'avait pas encore été mariée ou lorsqu'elle n'avait pas été frappée par la foudre, parce que dans ce cas, m'a-t-on dit, on considérait qu'elle avait été violée par le roi »; il semble bien que le symbolisme du rituel ait avant tout une signification sexuelle, puisqu'il est accompli seulement dans le cas d'un premier mariage, entraînant la défloration. La résistance de la jeune fille, qui arrive vierge au mariage, s'explique en partie par la peur de cette situation inconnue. Mais ne l'oublions pas, cette résistance est fortement institutionnalisée. On peut se demander dès lors si l'on ne pourrait envisager une motivation plus profonde, moins consciente, qui expliquerait en même temps les difficultés d'approche du jeune homme, le fait notamment (qui prêterait à sourire dans notre propre société) que l'acte sexuel ne sera consommé que le lendemain. Que ce trait soit important, nous ne pouvons en douter si nous examinons

les éléments parallèles du rituel de mariage dans la culture apparentée du Nkole, en Ouganda.

Les notes de K. Oberg[25] ne concernent que le mariage dans la caste aristocratique des Hima, correspondant à celle des Tutsi au Rwanda. Ici aussi la virginité est exigée des jeunes filles. Il existe au Nkole une période de fiançailles de deux mois au cours de laquelle la promise est engraissée; pendant cette période il est interdit aux fiancés d'avoir des rapports sexuels, car ceux-ci provoqueraient l'impuissance du mari et la stérilité de la femme.

Cette période intermédiaire est réputée dangereuse. Lorsque le jeune homme se rend avec les siens chez la jeune fille, des éclaireurs sont chargés de signaler les mauvais présages. Des précautions magiques sont prises aussi par le père et la mère de la jeune fille, avant que le groupe des parents du fiancé ne pénètre dans l'enceinte de la hutte. On entend hurler la jeune fille. Au chant du coq les fiancés, en présence d'amis et de parents, se couchent l'un à côté de l'autre pendant quelques instants en compagnie d'un jeune homme; celui-ci n'est pas décrit ici comme le frère: il s'agit d'un garçon d'environ douze ans, possédant père et mère; il est appelé *omwana y'ekyihara* (*child of shaving*)... Cette appellation semble liée au fait que l'on rase la tête et le pubis des fiancés quelques jours avant le mariage.

Le *child of shaving* est un jeune homme au début de la puberté; il est en rapport avec la vie sexuelle des futurs époux: K. Oberg dit expressément que le rite où il se couche avec eux évoque les rapports sexuels que le couple aura. Il appartient ici au groupe de parenté du fiancé, sa présence est bénéfique. Ce personnage apparaît, doté d'une signification magique identique, dans un certain nombre de cérémonies des Hima.

Dans le mariage, le *child of shaving* doit être mis en relation, à notre sens, avec le frère de la fiancée, qui intervient un peu plus tard. Au crépuscule du même jour, le frère entraîne sa sœur au-dehors de l'enceinte domestique. Lorsqu'ils atteignent l'entrée, le frère arrache au seuil une brindille de la haie. Tandis que sa sœur en saisit une extrémité, il le brise en deux. Cet acte, explique K. Oberg, «correspond à la destruction par le feu des bois de la porte au cours des cérémonies funéraires et les Hima l'expliquent en ces termes: l'un des nôtres nous quitte pour toujours». Il s'agit donc d'un rite de séparation: «cela semble signifier, écrit K. Oberg, que la relation avec le kraal [enceinte familiale] est brisée». On aperçoit comment, parallèlement (bien que l'auteur ne souligne pas cette analogie), le *child of shaving*, qui appartient à la parenté du fiancé, marque l'entrée de la jeune fille dans le groupe familial de celui-ci. Dès lors le fait curieux au Rwanda est le suivant: cette séparation du groupe des frères et le passage au groupe du mari s'opère sur le lit nuptial même du fiancé, où le frère de la jeune fille en personne prend place. Il est réellement l'homologue du *child of shaving* des Nkole et sa présence symbolique garantit l'issue heureuse des relations sexuelles du couple. Il semble donc que ce rite évoque autre chose que les relations d'alliances nouvelles. Au Nkole comme au Rwanda, il apparaît dans la description de K. Oberg que les précautions devant l'acte sexuel, imposées par la culture du fiancé, traduisent une anxiété profonde. Nous avons noté déjà quelques éléments de cette anxiété (crainte de l'impuissance en cas de rapports sexuels pendant les fiançailles, crainte des présages de mauvais augure); K. Oberg est d'avis que cette attitude est motivée par l'appréhension des dangers inhérents à un changement de statut[26]. Mais il semble que cette observation pertinente puisse être complétée.

En effet, le jeune homme a emmené la jeune fille éplorée chez lui; il se rendra la première nuit auprès d'elle en compagnie du *child of shaving*. Celui-ci urine sur une poignée de feuilles de l'arbre *omuko* (érythrine) dont il frotte ensuite les cuisses de la fiancée. «L'urine, dit-on, représente le sperme et les feuilles d'*omuko* garantissent le succès»[27].

Cette nuit il n'y a pas de rapports sexuels, le mari se contente d'introduire son pouce dans le vagin. Le mariage sera consommé la nuit suivante en présence du jeune garçon. Ces précautions excessives traduisent manifestement ici une crainte devant l'acte sexuel lui-même, devant la défloration. Il serait extrêmement intéressant de pouvoir contrôler cette affirmation par l'expérimentation psychologique, l'utilisation de tests de projection.

Il semble que les Rwandais soient extrêmement préoccupés de leur virilité; une anxiété généralisée régnerait à ce sujet. J.J. Maquet souligne la sévérité des parents à l'égard des jeux sexuels des enfants: «Lorsque ceux-ci imitaient les relations des adultes, s'adonnaient à la masturbation ou à d'autres mauvaises habitudes, ils étaient battus et fouettés»[28]. Mais, si la virginité des filles était exigée, avant le mariage déjà les jeunes hommes tutsi et hutu «avaient des partenaires privilégiées: leurs cousines croisées mariées, les femmes de leurs frères et de leurs cousins parallèles. S'ils avaient des liaisons avec des femmes mariées étrangères ou même avec des filles étrangères ou non, le blâme et le risque étaient supportés par ces dernières plutôt que par eux-mêmes»[29].

Pour comprendre l'anxiété des hommes devant le mariage, il faut se souvenir du tableau de l'évolution psychologique de l'enfant brossé par le docteur Vincent. Nous avons souligné, dans ce tableau, quelques faits importants, sus-

ceptibles d'éclairer l'ambiguïté du rituel de mariage. Nous avons vu comment les jeux incestueux cessaient brusquement, comment, d'autre part, l'attachement œdipien du jeune homme à la mère se donne libre cours au moment de la préadolescence, comment il se prolonge pendant l'adolescence; or ce renouveau de l'attachement infantile coïncide avec une phase de masturbation et d'homosexualité, préludant à une activité hétérosexuelle licite avec des partenaires privilégiées, *déjà mariées*. En outre, cette évolution ambiguë se fait sous le signe d'une extrême dépendance à l'égard du père.

Il semble donc que le détachement des complexes infantiles, qui s'achève normalement à l'adolescence chez nous, s'opère imparfaitement au Rwanda. La survivance de ces complexes éclaire dès lors au moins partiellement la présence du frère sur le lit nuptial de la sœur, le fait aussi que le mari, de son côté, doit faire un cadeau à sa propre sœur pour l'éloigner (pour éloigner son enfance) au moment de la consommation du mariage; ces traits révèlent la puissance affective du lien fraternel. Il semble aussi que la culpabilité, l'anxiété liée aux situations incestueuses (interdites), qui sont évoquées directement ici, réapparaissent à cette occasion. Tout se passe comme si l'homme avait à vaincre, avant et au moment de la défloration de son épouse, une difficulté intérieure, une interdiction (un complexe de castration, diraient les psychanalystes). On verra comment ces tendances s'épanouissent dans le symbolisme royal.

Du point de vue féminin, enfin, l'extrême pudeur des jeunes filles, la douleur réelle ou feinte que la fiancée manifeste en présence de son fiancé, la lutte qu'elle soutient contre lui avant la consommation du mariage, s'éclairent aussi dans cette perspective réciproque. Le rituel montre clairement que le mariage est pour elle le passage du

frère au mari, de l'inceste refoulé au mariage; le frère l'accompagne sur une partie du chemin nouveau qui marque pour elle le terme définitif de l'enfance. Le frère la suit même jusque sur le lit nuptial; c'est de lui que vient l'autorisation des rapports sexuels. La situation affective de la jeune fille avant le mariage vaut la peine d'être rappelée: à l'approche de la puberté les jeux sexuels cessent brusquement, elle est sous la surveillance étroite de sa mère, alors qu'elle doit réprimer aussi son affection pour le père, qu'elle évitera désormais.

Ce refoulement profond de la sexualité explique vraisemblablement pourquoi le mariage apparaît comme une crise affective particulièrement aiguë dans son cas. Il ravive chez elle des complexes infantiles, fortement réprimés. L'extrême dépendance des deux fiancés à l'égard des situations infantiles apparaît nettement dans une précaution magique, que nous décrit J.J. Maquet: «après le rite central et avant le premier coït, le père et la mère du jeune homme et le père et la mère de la jeune fille devaient avoir des relations sexuelles. Si les parents de la fille (qui n'assistaient pas aux cérémonies du mariage) habitaient loin de là, le jeune couple devait quelquefois attendre plusieurs jours avant d'avoir des rapports»[30].

Il n'entre nullement dans nos intentions de tomber dans ce travers ridicule qui consiste à réduire toute la structure sociale à cet ordre de phénomènes. Mais nous pensons pouvoir en suivre quelques répercussions sociologiques dans le domaine des valeurs. Nous utiliserons ainsi dans des limites étroites la conception de A. Kardiner et de ses collaborateurs, selon laquelle il existerait dans une société donnée un ensemble de traits partagés par les membres de celle-ci et résultant des expériences enfantines qu'ils ont en commun.

Dans la préface à *Frontières psychologiques de la société*[31], Ralph Linton définit l'ensemble de ces traits comme la «personnalité de base». Cette notion intéressante nous paraît devoir être utilisée avec une grande prudence. R. Linton lui assigne comme fondements les postulats suivants:

1. Les premières expériences individuelles ont une influence durable.
2. Des expériences semblables tendent à produire des traits de personnalité semblables.
3. Les techniques d'éducation et les soins donnés aux enfants appartiennent à un même type et tendent à être d'un même type dans une culture donnée.
4. Ces techniques et ces soins diffèrent d'une société à l'autre.

On ne dissimulera pas la difficulté qu'il y a à mettre des idées en pratique, lorsque l'on songe aux discussions confuses auxquelles donne lieu la notion de personnalité. Quoi qu'il en soit, il est certain que ce concept est d'un grand intérêt sociologique. Il y aurait, selon Linton et Kardiner, interrelation étroite dans les sociétés stables ou primitives entre cette «personnalité de base» et le type de culture. Kardiner établit une distinction entre les *institutions primaires* d'une culture et les *institutions secondaires*; les premières seraient constituées par les disciplines et coutumes en rapport avec l'éducation; les secondes, en liaison avec les premières comprendraient des éléments capitaux comme la religion et la mythologie; à certains égards elles seraient une «projection» des premières sur le plan des valeurs, et mériteraient le nom de «projective system»[32]. L'intérêt de cette conception, quelque limitée qu'elle soit, nous paraît résider dans le fait qu'elle pourrait apporter une réponse au moins partielle à certaines préoccupations nouvelles des ethnographes. En effet, ceux-ci orientent

depuis quelque temps (disons depuis Ruth Benedict[33]), leurs travaux descriptifs vers la recherche des éléments implicites propres à chaque culture particulière.

J.J. Maquet, dans son étude du Rwanda citée, utilise le terme «prémisses» culturelles pour désigner ces «conceptions fondamentales et valeurs essentielles qui restent, pour les porteurs de la culture, généralement non exprimées ou même inconscientes»[34]. L'analyse de la structure politique du Rwanda permet à J.J. Maquet de formuler «la prémisse d'inégalité», qui est étroitement liée à l'existence des castes, mais qui a été étendue aux relations intracastes. On voit que la conception de A. Kardiner pourrait difficilement rendre compte de l'existence de cette prémisse. Mais il apparaîtra, croyons-nous, que l'idée d'un «système projeté» est susceptible d'éclairer certains aspects encore obscurs du symbolisme royal. Bien que nous n'ayions pas étudié dans sa totalité le système éducatif traditionnel du Rwanda, il semble que les éléments que nous avons rassemblés précédemment soient suffisants pour ce dessein. On a dit les difficultés méthodologiques de la thèse de Kardiner et Linton. Jean-F. Lyotard souligne notamment que «l'éducation n'est une institution primaire que pour l'enfant, et non pour la personnalité de base en général. Primaire et secondaire paraissent désigner un ordre de succession temporel, mais ce temps ne peut être celui de la culture elle-même, dont on prétend isoler les structures traditionnelles, il est celui de l'individu psychologique»[35]. La thèse de Kardiner repose en quelque sorte, à première vue, sur un cercle vicieux: les institutions secondaires dépendent de l'orientation générale de l'éducation, mais celle-ci, à son tour, est une donnée de la culture totale, englobant le système éducatif. Ce qu'on peut dire seulement, c'est qu'il existe un *parallélisme significatif* entre différents niveaux de la construction sociale: la micro-sociologie de la famille élémentaire et l'analyse de la société

globale révèlent les mêmes valeurs fondamentales. Mais ceci n'implique pas qu'il faille supposer une hiérarchie causale simpliste entre les niveaux examinés. La méthode proposée par Kardiner postule l'unité de la culture, elle indique aussi qu'il existe entre la psychologie et la sociologie, ce que G. Gurvitch appelle une «réciprocité de perspectives»[36].

Il convient de souligner encore que l'analyse du phénomène mythique sous l'angle de la psychologie individuelle, pour légitime qu'elle soit, n'épuise pas la structure même du sacré; nous aurons l'occasion de vérifier cette assertion en approfondissant le contenu symbolique de l'inceste royal. Il n'en est pas moins vrai que l'appréhension du mythe au niveau psychologique le plus modeste se justifie dans la mesure où plusieurs lignes de force convergent dans la culture. Telle était du moins la position sociologique particulièrement féconde que développa Pierre Mabille dans un livre aussi singulier qu'important, intitulé *Egrégores*[37]. Ce passage, traitant de la religion sous l'angle de la psychologie personnelle, mérite, pensons-nous, d'être médité: «Le système religieux, noyau d'une civilisation, comporte en troisième lieu une valeur très précise dans la psychologie des individus. Regardé de l'extérieur, l'homme se présente au milieu d'une ambiance naturelle déterminée; il dépend d'elle et de la société qui l'entoure et le forme. Mais dès que nous nous transportons au centre de notre «Moi» vivant, ces considérations objectives perdent de leur intérêt. Nous sommes le centre du monde. Peu nous importe comment se sont créés les phénomènes, comment ils évolueront dans les siècles; nous devenons l'acteur d'un drame présent qui n'admet d'autres mesures que les battements de notre cœur et les impérieux besoins de notre être inquiet [...] L'individu possède plusieurs méthodes pour atténuer le conflit. Il peut diminuer ses désirs, telle est la voie orientale; il peut augmenter sa puissance person-

nelle de façon à réaliser au maximum, c'est un peu ce vers quoi nous tendons aujourd'hui. Par contre, il est possible d'atténuer la distance et d'isoler la vie réelle quotidienne des objectifs convoités. On invite alors l'individu à s'identifier à un héros qui, lui, se chargera d'accomplir à notre place les exploits. L'identification, aussi illogique que cela paraisse, s'opère, nous pouvons le constater. Elle est fréquente chez l'enfant qui vit les contes qu'il entend. Des millions de sujets se satisfont de contempler la destinée cérémoniale et exemplaire de leur roi, prince ou dictateur. S'il en était autrement, pourquoi lirait-on avec tant d'intérêt les récits imbéciles où sont narrés les menus des festins luxueux, les détails des cérémonies les plus élégantes». La conclusion est formulée avec force: «Les mythes servent à développer la faculté de vivre avec illusion par et dans une autre personne».

Or, nous allons découvrir au Rwanda sur le plan politique une projection dramatique extraordinaire des conflits typiques de la famille élémentaire. L'image infantile du Père s'incarne dans un être supérieur, placé au sommet de la hiérarchie sociale: le Mwami. Il régnait avec sa propre mère sur ses fils-vassaux. «La mère du souverain, écrit G. Sandrart, règne avec lui et jouit des mêmes égards que le souverain. Son intervention ainsi que son influence dans les affaires de l'Etat étaient considérables. Le souverain régnant lui témoignait ostensiblement une piété filiale profonde»[38]. Quant au Mwami, il est «le seigneur bon et magnifique, Nyagasani». Un poème le désigne sous le nom de «Connaisseur» parce qu'il «est censé ne rien ignorer de tout ce qui intéresse son peuple»[39]. La théorie des pouvoirs absolus du roi, reposait sur l'origine céleste de la dynastie. Si, en fait, ses pouvoirs étaient limités, nous ne retiendrons ici que les aspects mythiques de sa personnalité. Celle-ci se confondait avec le Rwanda; il ne pouvait plier les genoux de crainte que le pays ne rétrécisse; un

tambour sacré, Kalinga, était le symbole de la royauté[40]. L'élément-clé de ce symbolisme nous paraît résider dans la dualité de la monarchie. «On peut dire, écrit J.J. Maquet, que la royauté était réalisée en deux personnes en même temps, sans aucune division de charges ou de privilèges. Ceci est exprimé par le terme souvent utilisé pour désigner le Mwami et sa mère: les rois (*ab-ami*)»[41]. Dans cette association capitale le roi gardait, selon J.J. Maquet, une situation prédominante car, «lorsqu'il mourait, sa mère perdait complètement ses pouvoirs». En revanche, si la Reine-mère mourait du vivant du roi, on lui octroyait une mère officielle «afin de satisfaire cette règle rigoureuse qui voulait que la mère régnât toujours de concert avec le fils»[42].

Avant d'étudier ce couple royal dans la perspective œdipienne, nous voudrions montrer comment l'image de la mère interdite se projette dans la hiérarchie sociale.

L'adultère commis avec l'épouse d'un supérieur était puni par la peine de mort ou l'exil et le dépouillement des biens. Si un Hutu avait séduit la femme d'un Tutsi, le mari trompé pouvait le faire empaler comme un voleur de bétail, ou bien le chassait après l'avoir roué de coups. Pour le même délit, le Tutsi vassal pouvait être dépouillé de ses biens par son suzerain[43]. Or un proverbe dit: «celui qui te surpasse (à l'entendre parler) il est ton père, il t'engendre, il est ton maître»[44]. Aussi bien le châtiment tend-il à disparaître lorsque le mari trompé n'est plus assimilé, en vertu de la prémisse implicite, au père, mais à un égal, un frère. Les frères se prêtent fréquemment leurs femmes pour une ou plusieurs nuits. C'est sans doute par similitude que «la coutume est fort tolérante pour les infractions à la loi conjugale commises par l'homme tout au moins quand il appartient à la même classe sociale que le mari trompé»[45]. Il faut mettre ces observations en parallèle avec la prémisse

d'inégalité, dégagée par J.J. Maquet. Celle-ci implique une attitude protectrice du supérieur, que l'auteur appelle paternaliste[46]. L'organisation sociale est basée en effet sur une structure de dépendance et de protection. Il est évident que l'existence même de castes endogames implique une extrême rigueur à l'égard de l'adultère commis entre un Hutu et une femme tutsi. Mais la sévérité avec laquelle on châtiait le même délit commis par un vassal tutsi avec la femme de son suzerain, implique une autre valeur : la prohibition de l'inceste. Le vassal devient en effet une espèce de fils adoptif de son suzerain. Ceci est établi avec netteté par Georges Smets pour le Burundi où, de même qu'au Rwanda, les contrats de vaches établissent des liens étroits entre le Roi et les chefs, les chefs et leurs fidèles, etc... Or «dans bien des cas le donateur est considéré comme un père pour le donataire, si bien que celui-ci ne pourrait pas épouser la fille de son bienfaiteur sans commettre une sorte d'inceste»[47]. On peut en déduire que la femme du suzerain apparaît implicitement comme la mère du vassal, et que l'adultère équivaut donc à la faute œdipienne. L'identification de l'inceste et des relations adultérines avec les femmes des chefs apparaît en d'autres cultures : chez les Yoruba d'Oyo, notamment, ces deux fautes entraînent la perte du statut d'homme libre[48].

Mais le Roi réalise, sur un plan où le pouvoir confine au mythe, l'union dramatique de la mère et du fils. Le Mwami est censé accéder à la fonction royale à la faveur d'un meurtre rituel auquel il a participé symboliquement : le meurtre de son propre père. C'est du moins ce que rapportent les traditions que nous examinerons. Même si la réalité de ces faits en tant que tels n'est pas absolument établie, la réalité psychologique sous-jacente à ces croyances, nous paraît digne d'intérêt.

Lorsque les premiers cheveux blancs apparaissent sur la tête du vieux roi, on rapporte que les conseillers secrets du royaume (*Umwiru*) décrètent sa mort; ils lui apportent le poison. Ils remettent ensuite au jeune héritier l'arc de son père. L'enfant doit être capable de briser ce symbole de la puissance royale[49]. L'héritier était désigné par le Roi à l'instigation des *Umwiru*. C'était généralement un enfant en bas âge, un fils cadet. Le père Pagès, tout en accordant peu de crédit à ces légendes, rapporte d'autres croyances: «En principe, autrefois, le Souverain ne pouvait voir son héritier. L'enfant, confié à la garde d'hommes sûrs, était élevé loin de son père, auquel on apportait de temps à autre des cordelettes qui avaient servi à mesurer la taille et le tour de ceinture du futur successeur. Pour juger de la croissance et des forces du jeune prince, le roi mettait l'empreinte de son pied dans un panier de farine de sorgho. Celle-ci était portée au dauphin qui devait y imprimer le sien. La corbeille retournait au roi qui ne cessait de s'intéresser au développement physique de l'enfant. Des arcs lui étaient ensuite envoyés pour lui permettre d'essayer ses forces. Le jour où l'héritier réussissait à rompre le propre arc du monarque, il était dès lors jugé digne du trône, puisqu'il était devenu aussi fort que son père»[50].

Quelle que soit la réalité de ces faits, ils comportent un haut enseignement: l'héritier est présenté dans ces traditions comme l'ennemi, le rival de son père. Il est associé directement, par la destruction de l'arc royal, au meurtre rituel dont les conseillers assument la responsabilité.

Le nouveau Mwami élève sa mère, qui n'était qu'une simple épouse du père, à la dignité de Reine. Celle qui la précédait sur le trône prend sa retraite. Il semble que cette opération politico-mythique engendre une forte culpabilité collective. Le deuil national est décrété en l'honneur du Roi défunt. Tout commerce sexuel est interdit aux hommes

et aux animaux domestiques pendant quatre lunes[51]. La mort d'un homme ordinaire entraîne pour ses proches parents une interdiction semblable dont la durée est de deux mois[52]. Pendant la durée du deuil royal, la houe ne peut toucher la terre; la fertilité du pays, qui est associée étroitement à la vie du Roi, est suspendue. On sait que des liaisons magiques semblables caractérisent universellement la royauté divine. Mais au Rwanda, tout pouvoir, et particulièrement le pouvoir du Roi, est conçu comme une puissance paternelle. Pendant toute sa vie l'homme reste soumis à l'autorité du père, dont les intérêts sont prédominants; même après le mariage le père conservait le droit d'infliger des punitions sévères à son fils. Il pouvait même, note J.J. Maquet «l'empêcher de coucher avec sa femme pendant quelque temps en la confisquant»[53]. Dans cette société de type patriarcal basée sur la dépendance filiale, on aperçoit cette surestimation de l'imago paternel dans la conception même de la monarchie. L'instant critique est celui où ce Père absolu avoue sa fragilité physique. Un drame œdipien, préparé d'ailleurs depuis longtemps, selon la tradition, par l'éloignement de l'héritier choisi, se joue alors symboliquement. Il se présente comme une victoire du fils associant sa mère au gouvernement du royaume. Nous ne croyons pas épuiser le contenu si riche de l'institution monarchique rwandaise par ces observations. Nous insistons cependant sur les caractères psychologiques propres à cette culture. Au point de vue où nous nous plaçons, le personnage royal est un lieu de projection privilégié, où les membres des trois castes communient dans le sentiment de leur identité. Le Roi est en effet identifié au Rwanda et, à ce titre, tout homme s'identifie au Roi. Par ce biais aussi tout homme participe à la victoire du fils royal sur le vieux roi, symbolisée par l'association au trône de la figure maternelle. Car le Roi est l'Unique, le seul qui soit dégagé de toute dépendance, de toute autorité paternelle. C'est à notre sens, cette unicité qu'exprime la présence de

la Reine-mère à ses côtés. En vertu de l'identification au Roi, une tension psychologique liée au caractère excessif du complexe de dépendance s'apaise ainsi sur le plan mythique. Cet élément renforce la sacralisation du couple royal.

Il n'est pas douteux que cette sacralisation soit liée aussi, selon la thèse classique de Frazer à «l'identification mystique avec le pays»[54]. G. Sandrart explique par là la croyance relative à la mise à mort du roi: la vitalité du monarque étant liée à la prospérité du royaume, il paraît naturel de le remplacer aux premiers signes de vieillesse[55]. Mais on peut se demander pourquoi le choix se portait souvent sur un enfant en bas âge dont la force magique pourrait paraître bien fragile à côté de celle de ses aînés. (Naturellement l'héritier devait présenter une constitution physique parfaite.) Or le choix d'un jeune enfant rend davantage sensible l'importance du lien maternel symbolisé dans la royauté.

En liaison avec ce symbolisme, nous noterons ces faits curieux, que L. de Lacger dit avoir recueillis de la bouche de témoins oculaires[56]. L'ancien roi Musinga aurait joué à plusieurs reprises à Nyanza, résidence royale, les scènes que nous allons décrire. L'auteur estime qu'elles avaient pour but d'apaiser les esprits des parents du Mwami, qui avaient péri dans les tragédies de palais. La veille du sacrifice expiatoire, un devin de la cour vient lier le Mwami et sa mère. Au matin les condamnés royaux se rendent en litière, silencieusement, vers la place de Nyanza, noire de monde. On immole alors un taureau et une vache que les prêtres achèvent à coups de matraque comme des bêtes maudites. Le Mwami monte sur les flancs du taureau et on l'inonde de sang «afin de pousser l'identification aussi loin que possible». Au cours de ce rite, l'officiant récite les paroles suivantes: «Je t'impose la blessure de la framée, du glaive, du vireton, du fusil, de la matraque, de la serpe.

Si quelque homme, si quelque femme a péri de la blessure d'une flèche, d'une lance... je mets ces coups sur toi». On voit donc le Mwami se transformer en bouc émissaire. Il est chargé de tous les crimes du royaume.

La reine subit la même épreuve que son fils. Le dernier tableau présente la mise à mort des souverains par le feu. Le roi et la reine s'engagent dans une cabane de fortune qui est incendiée; les souverains s'en échappent naturellement à temps. Il est possible que ce théâtre de la culpabilité où l'on assiste à la mise à mort symbolique du couple royal, ne soit pas sans rapport avec le complexe œdipien. Mais ces cérémonies ont probablement aussi pour fonction de soulager les tensions agressives latentes d'une structure sociale basée sur un patriarcat rigide. Le symbole agirait ainsi comme une révolte voilée; il serait chargé d'opérer une catharsis. Il est probable aussi que ces rites de purification contribuent à la régénération de la royauté.

Le royaume voisin du Burundi présente une structure politique et sociale étroitement apparentée à celle du Rwanda. La stratification y est un peu plus complexe car l'aristocratie pastorale se subdivise en plusieurs classes: Ganwa, Fasoni, Tutsi. Sans entrer dans les détails du cycle de renouvellement de la noblesse princière, rappelons simplement que les Ganwa sont les descendants en ligne paternelle des quatre derniers rois[57]. Nous noterons qu'une distinction comparable existe chez les Shilluk du Haut-Nil: un titre spécial s'attache à la qualité de fils de roi (*nyireth*), petit-fils de roi (*nyareth*) et arrière-petit-fils de roi (*kwanyireth*)[58].

Comme au Rwanda, les paysans (Hutu) possèdent parfois une ou plusieurs vaches acquises au service d'un seigneur. La mère du souverain est associée au trône et, selon Meyer, un prince royal n'est éligible, à la mort du roi, qu'à

une double condition : il ne peut être marié et sa mère doit être en vie[59]. Ces deux éléments nous paraissent étroitement associés dans la perspective symbolique : ils font apparaître que le véritable couple royal est formé de la mère et du fils. Un proverbe affirme qu'un orphelin ne règne pas[60]. Peu après la désignation de l'héritier, on lui choisit une femme parmi les filles de quatre familles privilégiées; mais celle-ci ne possède pas le titre de reine.

NOTES

[1] Bauman, 1948, p. 251.
[2] Maquet, 1954.
[3] Roscoe, 1911, 1923, 1929.
[4] Maquet, 1954, p. 22.
[5] Idem, p. 115.
[6] Idem, p. 152.
[7] Idem, p. 155.
[8] Idem, p. 161.
[9] Idem, p. 183.
[10] Idem, p. 33.
[11] Vincent, 1954, p. 181.
[12] Idem, p. 171.
[13] Idem, pp. 174-175.
[14] Idem, p. 171.
[15] Idem, p. 157.
[16] Idem, p. 181.
[17] Idem, p. 201.
[18] Maquet, 1953.
[19] Pauwels, 1, 1954.
[20] Voir sur le rôle structurel de la tante paternelle, Lévi-Strauss, 1949, p. 380.

[21] Maquet, 1954, p. 89.
[22] Sandrart, 1939, I, p. 45.
[23] Maquet, 1954, p. 89.
[24] Idem, p. 90.
[25] Oberg, 1949.
[26] Idem, p. 118.
[27] Idem, p. 113.
[28] Maquet, 1954, p. 97.
[29] Idem, p. 96.
[30] Idem, p. 90.
[31] in Kardiner, 1947, p. VII.
[32] Idem, p. 25.
[33] Benedict, 1934.
[34] Maquet, 1954, p. 184.
[35] Lyotard, 1954, pp. 90-91.
[36] Gurvitch, 1950.
[37] Mabille, 1938, pp. 89 et sq.
[38] Sandrart, 1939, I, p. 105.
[39] Kagame, 1947, p. 41.
[40] Maquet, 1954, p. 147.
[41] Idem, p. 148.
[42] Sandrart, 1939, II, p. 12.
[43] Vanhove, 1941, p. 29.
[44] Hurel, 1922, p. 240.
[45] Vanhove, 1941, p. 28.
[46] Maquet, 1954, p. 186.
[47] Smets, 1935-36, p. 32.
[48] Forde, 1951, p. 23.
[49] Sandrart, 1939, II, pp. 11-12.
[50] Pagès, 45, p. 515.
[51] Sandrart, 1939, II, p. 13.
[52] Maquet, 1954, p. 53.
[53] Idem, p. 58.
[54] Idem, p. 147.
[55] Sandrart, 1939, II, pp. 11-13.
[56] Lacger, L. de, 1939, I, pp. 208-209.
[57] Smets, 67.
[58] Butt, 1952, p. 49.
[59] Meyer, 1916, p. 91.
[60] Van der Burght, in Meyer, 1916, p. 184.

Chapitre III
La triade royale
(le Ganda, le Nyoro et le Nkole)

La partie occidentale et méridionale de l'Ouganda actuel constituait jadis un vaste royaume, placé successivement sous l'autorité des rois Ndahura et Wamara. Le peuple conquérant qui créa cette unité politique éphémère est connu sous le nom de Chwezi; ces personnages mystérieux sont à l'origine d'une mythologie et d'un culte important que nous trouvons, sous des formes diverses, dans toute la région interlacustre. L'état actuel de la question ne permet pas d'affirmer, comme le fait G. Sandrart, que les Chwezi sont les ancêtres directs des aristocrates tutsi du Rwanda et du Burundi[1]. Par contre un certain nombre de dynasties voisines prétendent se rattacher plus ou moins directement à ce peuple semi-légendaire. Les Chwezi ont laissé en Uganda le souvenir merveilleux d'une culture supérieure; ces envahisseurs peu nombreux semblent venus du Nord-Est. Les traditions les présentent comme un peuple blanc, distincts des Hima qui constituent aujourd'hui encore l'aristocratie pastorale au Nyoro et au Nkole. Leur autorité fut ébranlée par l'arrivée au Nyoro des Nilotiques et ils durent fuir vers le Sud ou le Sud-Ouest[2].

Chapitre III
La triade royale
(le Ganda, le Nyoro et le Nkole)

La partie occidentale et méridionale de l'Ouganda actuel constituait jadis un vaste royaume, placé successivement sous l'autorité des rois Ndahura et Wamara. Le peuple conquérant qui créa cette unité politique éphémère est connu sous le nom de Chwezi; ces personnages mystérieux sont à l'origine d'une mythologie et d'un culte important que nous trouvons, sous des formes diverses, dans toute la région interlacustre. L'état actuel de la question ne permet pas d'affirmer, comme le fait G. Sandrart, que les Chwezi sont les ancêtres directs des aristocrates tutsi du Rwanda et du Burundi[1]. Par contre un certain nombre de dynasties voisines prétendent se rattacher plus ou moins directement à ce peuple semi-légendaire. Les Chwezi ont laissé en Uganda le souvenir merveilleux d'une culture supérieure; ces envahisseurs peu nombreux semblent venus du Nord-Est. Les traditions les présentent comme un peuple blanc, distincts des Hima qui constituent aujourd'hui encore l'aristocratie pastorale au Nyoro et au Nkole. Leur autorité fut ébranlée par l'arrivée au Nyoro des Nilotiques et ils durent fuir vers le Sud ou le Sud-Ouest[2].

Ils abandonnèrent leurs regalia, leurs tambours, leurs lances de cuivre, leurs couronnes de perles surmontées de larges cônes de cuivre et comportant un masque fait de peau de colobe. Ils abandonnèrent leurs palais de roseaux aux chefs autochtones qui les avaient servis dans la contrée; ceux-ci copièrent fidèlement leur plan dans les sites des nouvelles capitales. Les Chwezi abandonnèrent aussi leurs femmes, de qui les Babito nilotiques apprirent, au Nyoro, les devoirs pastoraux de la royauté. Ils laissèrent sans doute le modèle d'une organisation centralisée, et les éléments d'une religion lunaire qui reconnaissait le pouvoir des esprits des morts à prendre possession des vivants et à rendre des oracles.

Les traditions royales, encore vivaces au Nyoro avant la colonisation britannique, semblent donc remonter à ce passé prestigieux. A la mort du roi, le trône était l'enjeu d'un combat sanglant qui opposait les fils du défunt dans une lutte fratricide, institutionnalisée. Le prince survivant était seul jugé digne de la plus haute fonction terrestre. Au Nkole existe la même épreuve héroïque. Le roi était semblable au taureau principal (*engundu*) du troupeau: «Lorsque l'*engundu* est battu par un taureau plus jeune nous tuons l'*engundu* et nous laissons le plus fort des jeunes taureaux prendre sa place»[3]. Ce sont notamment les femmes du vieux souverain qui étaient chargées d'observer les premiers signes de décrépitude. Le drame rituel de la succession au trône met donc en valeur l'importance insigne de la puissance sexuelle du roi. Au Nkole, la guerre entre les fils rivaux durait parfois plusieurs mois et le pays sombrait souvent dans le chaos politique au cours de cet interrègne (un roi de comédie était placé provisoirement sur le trône). Chaque prince est aidé dans la compétition par ses parents maternels; sa sœur et sa mère mettent en œuvre un certain nombre de procédés magiques pour lui assurer la victoire. Les concurrents périssent au cours du combat

ou s'exilent lorsque leur parti est défait. Le vainqueur du tournoi est généralement l'enfant préféré du monarque défunt, car il possède souvent le plus grand nombre de partisans; il reste d'ailleurs soigneusement caché pendant les passes d'armes. Tous ses frères ayant été éliminés, il se rend avec le tambour sacré, ses sœurs et sa mère au palais royal où il égorge l'interroi. Alors le premier ministre (*enganzi*) le proclame roi[4]. Aucun mythe n'explique la nécessité de cette guerre de succession; seule l'affirmation que le roi doit être le plus fort, comme le taureau principal, indique que ce conflit a la valeur d'un test. La puissance suprême ne peut pas être partagée dans cette ontologie. L'élimination sanglante des frères nous permet d'apprécier un caractère nouveau de l'institution monarchique dans cette province culturelle: la conquête du trône implique ici ouvertement la rivalité des frères. Le fils héritier n'est pas éloigné de la vue de son père, comme au Rwanda; il est au contraire le fils préféré du monarque. Par contre, le rituel du Nkole développe avec brutalité un autre thème familier aux mythographes et aux psychologues, celui des frères ennemis.

Au Nyoro le scénario est identique. Lorsque le roi (*Mukama*) était devenu gravement malade, il devait absorber le poison. Depuis plusieurs générations cette coutume n'était plus appliquée[5], mais la nécessité du combat rituel des princes semble n'avoir jamais cessé d'être impérieuse. Chaque candidat s'empresse de mettre sa mère en sûreté car s'il venait à périr lui-même, celle-ci serait massacrée sur l'ordre du vainqueur[6]. C'est qu'en effet la Mère est associée étroitement, au Nyoro et au Nkole, au destin royal de son fils. Le lien maternel prend ici une ampleur tragique. Le couple royal œdipien réalise dans le sang son unicité absolue. Mais un troisième personnage (*Mugole*) accède, au Nyoro, à la royauté, après l'épreuve héroïque imposée au fils héritier. Le vainqueur du tournoi épouse

solennellement une demi-sœur, fille de même père, après une série de rites purificateurs. Le jour choisi pour cette cérémonie, toutes les demi-sœurs du nouveau monarque sont réunies au palais, dans la salle de la future reine. Le roi proclame le nom de la sœur élue, qu'il a choisie avec l'accord de deux hauts fonctionnaires. Celle-ci s'avance alors et prend place sur le trône préparé pour elle sur une plate-forme. On apporte les symboles de la reine: une lance de fer, placée à droite de son siège; elle comporte deux pointes couvertes de feuilles de palmiers blanchies; on y a suspendu un petit panier contenant des graines de café. On apporte aussi un glaive, auquel elle ne pourra jamais toucher, et une lance à quatre pointes, symbole de son autorité absolue dans les domaines qui lui échoient. Alors le roi retourne dans sa propre salle du trône et s'asseoit sur son siège. Bientôt la reine est conduite auprès de lui. Le chef principal du royaume, le *bamuroga*, porte devant elle la lance à deux têtes, qu'il fiche en terre devant le roi. On y étend une peau de vache et la reine s'y asseoit. Une vache et un veau, provenant de l'ancienne demeure de la princesse, sont présentés au seuil de la porte. Le roi y jette un regard et étend les deux mains, les paumes tournées vers le haut; la reine agenouillée les baise. Elle rentre ensuite chez elle; sa maison est construite en face de l'enclos royal, à l'ouest de la porte d'entrée[7].

Quant à la Reine-Mère du Nyoro, elle porte simplement le titre de *Nyina Mukama* (mère du roi). On construit pour elle une demeure spéciale dont l'entrée principale est également tournée vers l'enclos de son fils. Elle protège le roi magiquement car elle possède une amulette qui lui assure longue vie. Elle possède ses propres domaines où elle exerce le droit de vie et de mort. Elle a son propre tambour royal, dont le roulement signifie: «Elle n'a pas besoin d'appeler les dieux, son fils est roi». Elle possède aussi un glaive à double tranchant, comme son fils, et une lance à

quatre pointes, comme la Reine-Sœur. Le glaive porté par une jeune fille, l'accompagne toujours[8].

Ainsi l'institution monarchique du Nyoro se présente comme une triade formée par celui des princes qui a fait la preuve de sa vitalité supérieure, sa mère et une demi-sœur; cette dernière est considérée comme la seule épouse véritable : les autres femmes du monarque apparaissent en effet comme de simples concubines[9]. Ce mariage incestueux est «l'un des premiers devoirs royaux» après l'intronisation[10].

Ce rite est aussi important que l'association de la Mère au trône car la sœur et la mère royales doivent être remplacées si elles meurent avant le souverain. La mère réelle est certes irremplaçable, mais les anciens de son clan désignent deux ou trois femmes parmi lesquelles le roi choisit la nouvelle «mère» royale[11].

On voit que ces personnages royaux féminins sont étroitement associés à la fertilité : la lance de la Reine-Sœur porte des feuilles de palmier blanches (le blanc est la couleur cérémonielle, bénéfique et purificatrice) et des graines de café; associée à la fertilité de la terre, la *Mugole* l'est aussi à la fécondité du bétail : lorsqu'elle rend hommage au roi le jour même de son installation, une vache et son veau paraissent. Le roi leur jette un regard au moment même où sa sœur lui baise les mains. On peut admettre dès lors que l'union incestueuse est requise pour ses vertus régénératrices et fécondantes.

Nous pouvons supposer que le mariage royal est exceptionnel (il enfreint la prohibition de l'inceste des Nyoro), car la vie sexuelle du souverain est exceptionnellement importante : nous avons vu que la durée de sa vie dépend notamment de sa puissance virile au Nkole. Six mois après

son installation, la Reine-Sœur accomplit au Nyoro la cérémonie du lait. Elle doit préparer auparavant un grand nombre de cadeaux pour le roi et les gens qui assistent à la cérémonie. En présence de son frère elle boit solennellement neuf gorgées de lait provenant d'une vache qu'elle a apportée parmi les présents. Elle se repose quelques instants, puis boit à nouveau neuf gorgées. Elle s'agenouille ensuite devant le souverain et lui baise les mains. A partir de ce jour elle est définitivement intronisée: désormais le glaive royal l'accompagne lorsqu'elle paraît en public[12]. Cette cérémonie, que Roscoe ne commente pas, est certainement aussi un rite pastoral de fécondité. Les dons préalables, et particulièrement le don de la vache, symbolisent très vraisemblablement les richesses que l'union incestueuse de la reine est appelée à prodiguer au royaume. Après deux ou quatre jours[13], elle apporte au roi une vache et un veau.

La *Mugole* assiste aussi à la cérémonie annuelle de bénédiction du pays[14]. Elle joue en outre un rôle important dans les rites de fécondité qui se déroulent à la nouvelle lune. Le roi se rend solennellement, en cette circonstance, dans la salle de réception de la reine; celle-ci est entourée des princesses de sa génération. Toutes le saluent en silence d'un geste magnifique: à tour de rôle, en commençant par la reine, elles placent les doigts de la main droite sur l'épaule de leur frère. Le roi revient ensuite dans la salle où se trouve son propre trône, et la reine à son tour lui rend une visite officielle[15]. Ce rituel synthétise admirablement la dialectique masculine et féminine de la monarchie. (Cette dialectique correspond sans doute aussi à une division de l'espace: la *Mugole* habite à l'ouest, le roi à l'est.)

Il nous paraît mettre en valeur la haute signification de l'inceste royal. En effet les princesses qui n'appartiennent pas à la génération du couple royal n'y assistent pas; or le

roi est autorisé à entretenir avec toutes ses demi-sœurs, (à l'exception des sœurs qui auraient la même mère que lui), des relations incestueuses[16]. Ce privilège s'étend aussi aux princes, mais on a vu que la plupart des frères du roi ont été éliminés lors de la guerre de succession. L'inceste apparaît donc bien essentiellement comme un acte royal, un acte sacré. Certes les princes de la nouvelle génération sont aussi «encouragés» à avoir des relations sexuelles avec leurs propres demi-sœurs, et les princes survivants de la génération du roi continuent apparemment à jouir de ce privilège; mais les sœurs que le souverain se choisit, et en particulier celle qu'il a choisie comme reine, c'est-à-dire sa véritable épouse, lui sont réservées à titre exclusif: le roi plaçait des gardes spéciaux auprès d'elles, chargés d'empêcher les princes de les approcher. Une interdiction plus importante encore empêchait les princes, frères de même mère que le roi, de s'approcher de la capitale[17]. Ces traits garantissent, selon nous, l'unicité absolue du roi vis-à-vis de ses pairs; ils assurent la maîtrise des symboles érotiques de la royauté. Alors que l'union du roi avec la reine-sœur (*Mugole*) est un véritable mariage (le seul mariage que le roi contracte), les unions des princes avec les demi-sœurs, bien qu'encouragées, ne pouvaient jamais avoir cette pleine valeur: les princesses étaient de simples concubines[18]; aucun prince en dehors du roi ne pouvait réclamer des droits exclusifs sur une princesse. Par ailleurs, si la *Mugole* commettait l'adultère avec un prince, elle était déposée, éloignée et privée de ses biens[19].

Ajoutons qu'en aucune façon les princesses n'étaient autorisées à avoir des relations sexuelles avec les gens du commun, pasteurs ou paysans[20]. Il ne faudrait pas se hâter d'en conclure que cette interdiction a pour but de sauvegarder la pureté du sang.

En effet, il était interdit aux princes aussi bien qu'au roi d'engrosser les princesses[21]. La Reine-Sœur elle-même ne

pouvait avoir d'enfant de ses relations avec le roi : elle devait prendre éventuellement des abortifs[22]. Si une princesse était enceinte, elle encourait aussitôt le déplaisir royal[23]. Les informateurs de Roscoe expliquent au moins partiellement cette interdiction en affirmant que la reine ne peut avoir d'enfant car elle doit être en permanence à la disposition sexuelle du roi[24]. Les indigènes mettent donc eux-mêmes l'accent sur les caractères purement érotiques de ces unions incestueuses. Ce trait naturellement doit être entendu dans la perspective sacrée qui est propre à la monarchie. Il semble que l'inceste, présenté non seulement comme un droit, mais encore comme une nécessité pour le souverain, assure la sacralisation de toute vie sexuelle normale, de toute fertilité dans le royaume. Cet acte serait ainsi l'archétype de la fécondité. Le couple royal est le centre de la société, le point mythique où la fécondité générale, basée sur le mariage, c'est-à-dire la prohibition de l'inceste, s'élabore avec le maximum d'intensité et d'audace, de la façon la plus complète, en associant ces deux démarches de l'esprit qui sont inconciliables en tout autre lieu profane : le mariage et l'inceste.

On conçoit qu'à ce niveau le mariage incestueux du roi ne peut être assimilé à un mariage vulgaire assurant la naissance de quelques enfants. Le rôle des concubines est précisément de fournir des héritiers à la couronne, des princes qui devront faire leurs preuves au cours du combat rituel. C'est la fécondité générale des hommes, de la terre et du bétail qu'assure, par contre, le mariage incestueux. L'obligation paradoxale de la stérilité imposée à la reine et aux princesses s'expliquerait dès lors par cette exigence religieuse, dont la naissance d'un enfant amoindrirait la haute portée. C'est ce qui explique, selon nous, la nécessité d'une vie sexuelle en apparence gratuite, et même monstrueuse dans la perspective ordinaire de la philosophie noire.

Les traits que nous allons examiner à présent vont nous permettre d'étayer l'hypothèse que nous avions formulée déjà à propos du Rwanda: l'association du roi et de la reine-mère doit être envisagée aussi, dans le cadre du sacré, comme un inceste symbolique.

La Reine-Mère du Nyoro assure la protection magique du souverain: la porte principale de sa demeure est tournée vers l'enclos de son fils; elle possède une amulette qui garantit une longue vie au souverain.

Mais une interdiction curieuse empêche la Mère et le Fils de se revoir après l'intronisation[25]. Cependant elle appartient toute à son fils, puisque, selon Roscoe, elle est censée demeurer chaste. Il apparaît à nouveau que ce trait est une valeur mythique: ce n'était un secret pour personne que la Reine-Mère avait des amants. Le mythe implicite ne peut être que l'inceste. En effet, alors que la séparation définitive du Fils et de la Mère rend l'inceste réel impossible, on observe que, simultanément, le roi réalise un inceste symbolique avec une «mère» substitutive. Le jour même où il reçoit le diadème royal, il nomme deux femmes du clan de sa mère, appelées «petites mères». Elles sont chargées de conserver la couronne, les ongles du roi et ses cheveux. C'est à elles qu'incombe le soin de couper ongles et cheveux. Ces déchets précieux sont conservés dans un panier ou un sac spécial où se trouvent aussi un morceau du cordon ombilical royal et les six dents arrachées lors de l'initiation du monarque. Ces «petites mères» sont deux car l'une d'entre elles doit toujours se trouver à proximité du roi, dont elles sont nominalement les épouses.

Mais le souverain ne pouvait avoir d'enfant d'elles; il les invitait rarement à partager sa couche[26]. Associées au grand symbole maternel qu'est le cordon ombilical, chargées des soins corporels comme une mère, choisies dans

le clan de la mère, mères classificatoires elles-mêmes, ces deux épouses réalisent manifestement au nom de la mère éloignée, interdite, un inceste maternel substitutif. Leur fonction est, à ce titre, hautement symbolique, et c'est pourquoi il importe peu que le roi ait réellement avec elles des rapports sexuels. Ce qui est important c'est que la chose soit licite, que l'une de ces mères soit toujours théoriquement à la disposition du souverain, leur «fils». C'est parce qu'elles représentent réellement la mère, qu'il leur est interdit, comme à celle-ci, comme aux princesses, d'avoir des enfants. Et voici que s'éclaire la règle, fondamentale, de l'éloignement de la mère réelle: elle est éloignée parce que rapprochée; rapprochée intimement sur le plan symbolique où l'inceste apparaît nécessaire; éloignée en réalité parce que cet inceste est en même temps monstrueux. C'est toute l'ambiguïté, la contradiction du sacré. Comme la Reine-Mère encore, la «petite mère» en fonction auprès du roi porte une amulette qui lui assure longue vie. L'action bénéfique de la Reine-Mère ne peut s'exercer qu'à distance car le rapprochement (si l'on adopte le mode de pensée sacré) ne pourrait qu'être total et la monstruosité de cet inceste suprême menacerait par son excès orgiaque l'ordre du monde vivant, l'ordre social. La perpétuation de cet ordre exige, de la part du roi un certain dérèglement institutionnalisé, mais ce désordre rituel deviendrait (selon l'observation générale de Cl. Lévi-Strauss à propos de l'inceste), un contre-ordre dangereux. La manipulation des forces sacrées exige apparemment une certaine prudence. C'est pourquoi, pensons-nous, l'inceste est interdit au roi avec une sœur de même mère, trop proche, trop semblable à la Mère interdite elle-même. C'est pourquoi aussi l'intronisation — l'approche du sacré — exige des purifications préalables. Au Nyoro, c'est encore une sœur, choisie par deux hauts fonctionnaires, qui est chargée de ces rites préliminaires. Le jour de l'avènement de son frère elle l'asperge au moyen de touffes d'herbes plongées dans de

l'eau blanchie, tout en tenant les yeux fermés. Lorsqu'elle les ouvrira, ce sera pour choisir sa terre d'exil; une loi sévère condamne en effet l'infortunée à vivre loin des plaisirs de la cour, car le roi ne doit plus la voir[27]. Il est frappant d'observer que cette princesse est soumise au même destin que la Reine-Mère, séparée aussi du roi. C'est donc qu'une analogie mythique existe entre ces deux personnages. Si la sœur purificatrice doit fermer les yeux au cours du rite, c'est vraisemblablement parce qu'elle ne peut suivre le roi dans le monde sacré dont elle ouvre la voie. Elle est toujours, au moment où elle transforme le statut de son frère par l'eau lustrale, la sœur profane, agissant au nom de la mère. En effet, elle initie, c'est-à-dire transforme son frère comme une mère l'aurait fait; le roi renaît en quelque sorte au contact de l'eau lustrale. L'eau apparaît presque toujours dans les rituels et les divers systèmes mythologiques comme l'élément primordial, associé à la renaissance, la régénération, la fécondité[28]. Cette sœur détentrice des eaux lustrales, agit donc au nom de la Mère, symbole des grandes forces telluriques de recréation. Mais elle apparaît comme l'intermédiaire entre le profane et le sacré; elle porte dès lors la souillure profane, la souillure de l'inceste. En tant que sœur-mère elle représente le passage à l'inceste absolu, au sacré par excellence. Et cet excès, nécessaire à la transformation du prince en roi, la condamne à l'exil comme la mère, qu'elle représente ici. Le sort de cette initiatrice reste étroitement associé au destin royal: si elle meurt avant le roi, elle doit être remplacée; lorsque le souverain meurt, elle est étranglée[29]. On observera que le mariage incestueux ultérieur avec la sœur élue, la *Mugole*, ne va pas non plus sans une certaine ambiguïté. Roscoe rapporte, sans s'en étonner, qu'elle est appelée auprès du roi, lorsqu'il la désire, par un *messager secret*. Elle entre *furtivement* dans la hutte royale et en sort tôt le matin de la même façon[30]. Certes il faut se souvenir que les rites les plus sacrés sont généralement dérobés aux

regards profanes. Mais on pourrait déceler dans cette union furtive un malaise semblable à celui que trahit l'éloignement physique imposé à la Reine-Mère. L'inceste, même rituel, comporte toujours une ombre; il est accompli dans cette obscurité que symbolisent peut-être les paupières closes de la sœur purificatrice au moment de la transfiguration du prince en Roi. L'inceste avec la sœur constitue en effet, dans la perspective profane de l'exogamie, l'une des fautes fondamentales contre la société. Dès lors l'éloignement de la mère royale, de même que le caractère furtif des relations avec la Reine-Sœur, porteraient la marque de cette culpabilité initiale à laquelle nous avons consacré nos premières recherches. On observe qu'au Rwanda l'accouplement incestueux de deux descendants du même *inzu* (groupe de parenté patrilinéaire) est censé entraîner la naissance d'enfants maladifs ou difformes[31].

Il est peu probable que cette conception soit basée sur une expérience biologique; elle traduit plutôt l'angoisse devant la rupture d'un interdit fondamental sur lequel repose l'existence même de la société. Dans un remarquable article, qui doit être signalé à l'attention des ethnologues, M. Hombert et Cl. Préaux établissent, sur la base de généalogies familiales recueillies en Egypte à l'époque romaine dans un but administratif, que les unions entre frères et sœurs étaient très répandues dans la population et que celle-ci «n'avait pas remarqué, dans la descendance des unions fraternelles, de dégénérescence notable. Du reste, il arrive que celles-ci soient très fécondes. Bien plus: nos déclarations et nos demandes d'épicrisis montrent que, dans certaines familles, des mariages entre frère et sœur se sont produits dans plusieurs générations successives»[32]. Ceci montre donc que la terreur de l'inceste est, comme l'indiquaient déjà les recherches de Cl. Lévi-Strauss, un phénomène psycho-sociologique. Mais le cas de l'Egypte

est singulier : on y voit une généralisation de ce qui apparaît ailleurs comme un privilège royal. Nous y reviendrons.

Ajoutons, pour terminer l'examen du symbolisme royal féminin au Nyoro, que la Reine-Sœur fait deux visites officielles au Roi par mois et que chaque matin un messager vient le saluer de sa part[33]. Le roi reste en contact avec sa mère par l'intermédiaire d'un messager qu'elle envoie quotidiennement chez son fils[34].

Au Nkole, la même triade fonde la monarchie : Roi, Reine-Mère, Reine-Sœur. Roscoe nous fournit des détails moins abondants au sujet de leurs relations. Nous enregistrerons quelques différences significatives par rapport au Nyoro. Tout d'abord une condensation s'opère entre deux personnages qui sont soigneusement distingués au Nyoro : la sœur purificatrice devient la Reine-Sœur[35]. Cette fusion des symboles est rendue possible, parce que le Roi ne contracte pas ici un véritable mariage incestueux. La Reine-Sœur se marie librement, peut même avoir des enfants; mais elle est cependant étroitement associée au destin du roi : sa demeure est construite près de l'enclos royal, elle se tient toujours à proximité de son frère, elle est responsable magiquement de son bien-être. Lorsque le roi meurt, elle est étranglée (ou prend sa retraite), comme la sœur purificatrice au Nyoro. En dépit de ces ressemblances avec la *Mugole*, Roscoe ne lui accorde pas le titre de reine (par lequel nous la désignerons cependant) car elle est appelée simplement sœur du roi *(munyanya mukama*[36]*)*. On voit clairement, par cet examen comparé, que la stérilité imposée à la *Mugole* au Nyoro est nécessitée, sur le plan mythique, par les relations incestueuses qu'elle entretient avec le roi. Le personnage féminin équivalent, au Nkole, peut avoir des enfants car ces relations lui sont interdites. Par contre le roi pouvait partager sa couche avec d'autres sœurs[37]. Roscoe ne précise malheureusement

pas s'il s'agit seulement de demi-sœurs comme au Nyoro, ni s'il leur était licite d'avoir des enfants. Cependant ces sœurs étaient considérées comme de simples concubines. On voit que l'hésitation devant l'inceste, notable au Nyoro, se précise ici; la Sœur élue, protectrice, est la «préférée»[38] mais l'inceste est purement symbolique; l'inceste réel avec elle serait aussi répréhensible que l'inceste maternel. La tension incestueuse étant moins forte dans le symbolisme royal du Nkole, le roi peut visiter librement sa mère[39]. Celle-ci porte simplement le titre de «mère du roi» *(Nyinya omugabe)*. Comme la «sœur du roi» elle possède ses propres guerriers, reçoit une partie du bétail capturé au cours des raids. Toutes deux contrôlent le choix du premier ministre *(enganzi)*, qui doit être approuvé par elles. Elles peuvent opposer leur veto à toute décision du roi. Elles possèdent en dernier ressort le pouvoir de vie et de mort, puisque personne ne peut être exécuté sans leur assentiment. Lorsque des messagers viennent de la part d'un roi étranger, ils doivent d'abord se rendre auprès de la mère du roi, car le consentement de celle-ci est indispensable pour obtenir une audience de son fils. Elle siège aux côtés du souverain lorsqu'il doit prendre des décisions judiciaires importantes et elle le conseille dans les questions relatives au maintien de la paix[40].

Nous avons vu, au début de ce chapitre, que le tambour royal est l'enjeu d'un combat sanglant entre les fils du roi défunt. K. Oberg souligne qu'aucun mythe ne sanctionne la nécessité de cette guerre civile. Nous pensons que le mythe est implicite, qu'il est lié étroitement au symbolisme de l'inceste royal, nécessité sacrée. K. Oberg ouvre la voie à l'explication que nous proposions plus haut lorsqu'il admet que l'association de la Mère du roi au trône doit être envisagée comme une protection magique. Cette interprétation est en tout cas plus correcte que celle de Roscoe, qui croyait voir des vestiges d'une société matrilinéaire

dans la présence de la mère et de la sœur aux côtés du roi[41]. Avant de passer à l'examen critique de ces hypothèses historiques, qui ont trouvé quelque crédit dans le monde ethnologique, nous conclurons que le Roi du Nkole comme le souverain du Nyoro apparaît, après l'élimination violente de ses pairs, comme l'Unique, le plus vigoureux des taureaux[42]. Cette analogie explicite montre l'importance symbolique de la vigueur sexuelle du roi. Ses femmes d'ailleurs sont chargées de surveiller ses premières défaillances. C'est parce que la royauté est conçue comme un rituel permanent de fertilité, que les situations incestueuses, symboliques ou réelles, prennent une telle importance. Elles doivent être interprétées dans l'univers des valeurs sacrées; celles-ci par certains côtés rejoignent curieusement les valeurs les plus refoulées de l'enfance.

Au Ganda, la monarchie fut fondée, dit-on, par le roi Kintu, venu du Nord ou du Nord-Est; il n'est pas mis en relation avec les légendaires Chwezi, mais il apparaît aussi comme un être de culture supérieure; les traditions rapportent qu'il appartenait à une autre race que les autochtones qui vivaient en communautés ou clans isolés[43]. Comme les Chwezi, on le présente parfois comme un blanc[44].

Vraisemblablement fondée par des Ethiopoïdes, plus ou moins apparentés aux Chwezi, la monarchie du Ganda présente les mêmes symboles fondamentaux qu'au Nyoro. A l'avènement du roi *(Kabaka)*, la reine douairière, le premier ministre *(katikiro)* et deux autres grands chefs choisissent la nouvelle reine parmi les demi-sœurs agnatiques du nouveau souverain. Elle doit être de même père que lui, mais de mère différente. Elle est appelée *Lubuga*. Une autre qualification est requise: la mère de la *Lubuga* ne peut avoir de fils[45]. Roscoe ne nous la présente pas expressément comme l'épouse du roi, mais il en parle une première fois au chapitre du mariage. En fait la situation

est ambiguë : aussitôt que la *Lubuga* est nommée, elle est dépêchée auprès du roi son frère sur la colline Budo, où elle reçoit un lit dans la même maison que lui; elle s'habille comme lui avec les vêtements d'écorce officiels. Elle assiste avec lui aux cérémonies d'intronisation et de deuil. Durant le deuil (du roi précédent) elle ne peut le quitter « un seul moment ». Elle prononce comme lui le serment de fidélité à la nation en répandant des graines de café (rite de fertilité).

Mais lorsqu'elle quitte le lieu du deuil pour se rendre dans son nouveau domaine, la coutume l'oblige à résider sur une colline adjacente à celle du roi, mais séparée d'elle par une rivière[46].

Cependant elle doit rendre visite au roi chaque jour, à moins d'en être empêchée légitimement : elle doit alors se faire excuser. Une règle formelle lui interdisait d'avoir des enfants, sous peine d'être déposée ou même mise à mort. H. Mukasa, de son côté, établit que la *Lubuga* devait rester chaste, contrairement aux autres princesses; mais cette règle fut abolie par le roi à une époque récente[47]. Ici l'ambiguïté qui caractérise toujours, dans cette civilisation, la relation incestueuse royale, est particulièrement nette. Il est probable qu'une hiérogamie secrète ou du moins son simulacre, est requise du roi lorsqu'il co-habite avec la *Lubuga* pendant la durée du deuil; mais ce rapprochement incestueux initial, primordial, serait interdit après cette époque de renouveau particulièrement sacrée. Après, s'établit entre le roi et la reine une relation contradictoire caractérisée à nouveau par la dialectique séparation-rapprochement : éloignée, la *Lubuga* reste chaste, une rivière la sépare du roi; rapprochée, elle doit nécessairement lui rendre visite chaque jour. Le roi du Ganda pouvait avoir des relations sexuelles avec les autres princesses (Roscoe ne précise malheureusement pas s'il s'agit de demi-sœurs),

mais il ne pouvait les rendre enceintes. Elles avaient le droit de prendre des amants, mais il leur était interdit d'avoir des enfants[48]. Le roi ne contractait jamais de véritable mariage : princesses ou femmes du commun, les femmes qu'il appelait à lui, n'étaient que des concubines. Ceci se retrouve au Nyoro, et s'explique là par le fait que le seul mariage royal, valable comme tel, est l'union rituelle du roi et de la sœur élue. Il semble qu'il faille dès lors considérer de même l'association ambiguë du roi et d'une demi-sœur au Ganda comme un mariage symbolique, un mariage sacré, même en l'absence de rapports sexuels.

On rapprochera curieusement du symbole de fertilité qu'est la *Lubuga*, un personnage rituel du Burundi, dont la fonction n'a pas été expliquée : *Muka-Karyenda*, l'« épouse » du tambour *Karyenda*, symbole le plus haut de la royauté. Cette jeune épouse que Gorju compare très justement à une vestale, est étroitement associée au sort du roi; son rôle finit à la mort de celui-ci. C'est une femme appartenant à un clan déterminé de la caste paysanne. Elle est chaste comme la Reine-Sœur du Ganda, mais elle est mariée symboliquement au roi, plus précisément au tambour royal, à la royauté elle-même.

Son action est certainement d'entretenir la fertilité du royaume, comme la *Lubuga*, car elle intervient au cœur d'une cérémonie centrale de la grande fête annuelle du Sorgho, l'*umuganuro*, où le roi « donne le signal officiel des semailles »[49]. La cérémonie la plus importante se déroule la nuit; les détails ne sont pas connus des profanes. Deux grands princes introduisent le roi auprès du tambour sacré « religieusement déposé sur un lit-autel en clayonnage que supportent quatre pieds fourchus fichés en terre » *Karyenda* est entouré de quatre tambourins. *Muka-Karyenda* a préparé elle-même un plat de sorgho et l'hydromel. Le sorgho est présenté au roi qui en mange quelques bou-

chées; il boit aussi quelques gorgées d'hydromel. Si le roi est adulte la cérémonie est terminée, dit-on. Mais s'il était enfant, «le roi prend place sur le lit où est étendue *Muka-Karyenda*, et doit esquisser un simulacre d'union. Et les princes de supplier: «Have, have!» (Laisse). Si les choses menaçaient d'aller plus loin, ils devaient l'arracher de là, dussent-ils le fesser d'importance»[50]. Une parenté frappante existe entre ce rite de fertilité et la retraite imposée au roi du Ganda au moment de son couronnement en compagnie d'une Reine-Sœur, ayant son lit dans la même maison, alors qu'on la dit chaste. Le rapprochement s'impose d'autant plus que, selon une information qu'a bien voulu me transmettre Georges Smets, une femme qu'on appelle la «sœur» du roi, assiste au rite de l'*umuganuro* au Burundi.

Il y a pas de doute, dans le contexte de la fête, que le simulacre exigé de l'enfant royal soit une hiérogamie. Mais pourquoi le rite se déroule-t-il seulement si le roi n'est pas encore adulte? On se souviendra que l'héritier du trône est choisi au Rwanda et au Burundi parmi les fils cadets du défunt. Au Rwanda, c'est souvent un enfant en bas âge (Sandrart) mais capable de briser l'arc de son père. Au Burundi, il ne peut pas encore être marié (Van der Burght). Nous avions souligné dans les deux cas que ces traits attestent l'importance capitale du lien maternel, magnifié dans le symbolisme royal. Or c'est vraisemblablement le même symbole qui réapparaît au cœur du rituel de fécondité annuel. En effet le simulacre de hiérogamie est accompli seulement par le roi-enfant. La partenaire sacrée est l'épouse du tambour royal; celui-ci symbolise la force virile de la royauté, transcendant celle de tous les rois éphémères qui se succèdent au tambour. Le tambour est donc en quelque sorte l'expression de la plus haute puissance paternelle dans cette société basée, à tous les échelons, sur le principe de dépendance filiale. C'est la seule puissance qui

soit supérieure au roi lui-même. Sur le plan sacré, l'épouse du tambour double la mère réelle du souverain; elle est, implicitement, la matrice régénératrice du royaume alors que le tambour est le principe viril absolu. Le roi est appelé à se régénérer annuellement à son contact; il est invité, enfant, à s'accoupler avec la mère substitutive qu'est l'épouse du tambour. C'est peut-être là le moyen magique qui permet de roborer jusqu'à l'âge adulte cette enfance encore fragile. On le voit, ces thèmes sont analogues à ceux que le symbolisme incestueux des royaumes septentrionaux révèle.

Mais au Burundi comme ailleurs l'inceste doit être réalisé avec une grande prudence; le plus souvent les rituels, les institutions, se contentent d'approximations symboliques, voire de substitutions. On remarquera encore que les conceptions mythiques du Nyoro et du Nkole, mettent moins l'accent sur la rivalité du roi et de son fils héritier (comme c'est le cas au Rwanda) que sur la rivalité des frères ennemis. Au Ganda ce trait est un peu estompé, il est réduit à un défi rituel. La guerre de succession n'éclate pas automatiquement comme au Nkole. Un haut dignitaire, le *kasugu* rassemble les princes pour leur signifier le choix qu'il a fait en accord avec deux autres grands électeurs. Avant de prononcer le nom de l'héritier, le *kasugu* se promène en fixant son regard sur chaque prince, comme s'il hésitait. Enfin il va chercher l'héritier désigné en le prenant par la main droite, qu'il place ensuite dans la main du premier ministre *(katikiro)*, en proclamant «celui-ci est roi». On amène auprès du *katikiro* un faisceau de lances; d'une voix forte il jette alors le défi: «que ceux qui veulent combattre le fassent maintenant». Parfois un grand chef refusait de souscrire au choix; il devait alors soutenir par les armes la candidature d'un autre prince. Les partis se formaient et la guerre civile durait jusqu'à la mort de l'un ou l'autre des prétendants[51]. La nécessité rituelle du défi

est soulignée par le fait que le premier ministre devait offrir des lances à quiconque désirait s'opposer au choix des électeurs; Roscoe précise ailleurs que la Reine-Mère faisait égorger tous les prétendants éventuels au trône[52]. Ces tragédies de palais existent naturellement dans un grand nombre de sociétés; mais ce qui est remarquable dans la civilisation interlacustre, c'est le caractère institutionnel du défi ou de la lutte fratricide des princes. Ce trait, étranger à la pensée symbolique du Rwanda et du Burundi, ne nous paraît pas pouvoir être dissocié des hiérogamies incestueuses.

Le mariage sacré du roi de la *Mugole* au Nyoro, l'association symbolique du monarque et de la *Lubuga* (Ganda) ou d'une sœur élue (Nkole), soulignent l'Unicité et la primauté du roi par rapport à ses pairs, alors que la réunion du fils et de la mère accuse l'affranchissement du souverain de toute dépendance passée. La triade royale se situe donc dans un espace mythique où les contraintes et les limitations du temps sont abolies.

Il est important de souligner que la Reine-Sœur, au Ganda comme au Nyoro, est une demi-sœur du roi, jamais une sœur utérine. L'inceste réel avec la Mère est impossible. La sœur utérine participe trop étroitement du ventre maternel. C'est pourquoi l'inceste réalisé avec elle apparaîtrait comme une outrance dangereuse. La dialectique du profane et du sacré implique la recherche d'un équilibre difficile. Si la Reine-Sœur du Ganda ne peut avoir de frère utérin au moment de son intronisation, c'est vraisemblablement pour que personne ne puisse revendiquer des affinités plus étroites avec elle que le Roi lui-même, l'Unique. L'impossibilité de l'inceste avec la sœur utérine ou la mère révèle peut-être que la sacralisation du Roi n'est pas parfaite. On observera que la régénération cosmique que l'on attend d'un semblable inceste dans les religions antiques

centrées sur une déesse maternelle comme Cybèle, exige la mort ou la castration du fils et amant divin, Atys.

Au Ganda la Reine-Mère, *Namasole*, est le centre d'une cour royale, semblable à celle de la *Lubuga* et du roi. Elle possède des domaines dans chaque district et exerce la justice dans ses propres tribunaux. Elle ne pouvait se remarier, ni avoir d'enfants, mais nul n'ignorait qu'elle avait des amants. Cependant, si le roi apprenait qu'un homme devenait trop familier avec sa mère, il ordonnait de l'exécuter[53].

L'intérêt jaloux que le roi doit témoigner à sa mère est significatif. Mais voici à nouveau que se dessine l'ambiguïté de la relation maternelle : il était interdit à la Reine-Mère de revoir son fils royal après l'intronisation, sous peine de malheur[54]. Cette thématique est analogue à celle du Nyoro, il ne paraît pas nécessaire de nous y étendre à nouveau.

Les recherches de D. Biebuyck chez les Nyanga du Kivu (Zaïre) ont mis à jour les liens culturels et historiques qui unissent cette société au royaume de Nyoro[55].

Les Nyanga, dont l'activité principale est la chasse, constituent une série de petits Etats centralisés, où nous retrouvons les éléments du symbolisme incestueux typique de la région des Grands-Lacs; les modalités, cependant, en sont particulières. Lors de l'intronisation du chef *(mubake)*, les conseillers choisissent plusieurs femmes qui seront les épouses du souverain et dont la fonction principale est la *maternité* : elles deviendront un jour les « mères » d'un certain nombre de personnages politiques importants. Il faut souligner que l'acquisition de ces femmes ne s'accompagne pas des paiements de mariage traditionnels; ces épouses de statut exceptionnel ne peuvent pas contracter d'union ultérieure, et ce trait significatif s'éclaire si l'on admet

qu'elles participent essentiellement du symbole maternel. Parmi ces épouses, citons la *Nyabana*, qui est chargée de mettre au monde «le premier-né du pays»; elle est en règle générale la demi-sœur ou la fille d'un demi-frère du chef (sa «fille», dans le système classificatoire des Nyanga). On notera dans le cas présent que le même personnage féminin — la *Nyabana* — est affecté d'un double signe: elle est à la fois sœur-épouse, dans sa relation avec le souverain, et mère dans sa relation avec le fils de leur union, qu'on appelle mystérieusement «le premier-né du pays». (D. Biebuyck ne commente malheureusement pas ce titre.)

Parmi les épouses privilégiées du chef, la plus importante est la *mumbo*, qui apparaît également, au moins sur le plan symbolique, comme sa demi-sœur; elle est chargée de mettre au monde l'héritier du trône, tout en réalisant avec le souverain un «inceste sociologique»; D. Biebuyck attire en effet l'attention, sans commenter ces données singulières, sur le fait que la *mumbo* n'est pas nécessairement la sœur réelle du chef; ce sera parfois, cependant, une demi-sœur ou la fille d'un demi-frère: on peut supposer dès lors, que les personnages féminins choisis pour jouer le rôle de sœur fictive sont simplement chargés de remplacer la demi-sœur réelle, se substituent à elle; cette démarche s'expliquerait par l'ambiguïté même du symbolisme de l'inceste, qui aboutit à une véritable volonté de dissimulation, rendant l'interprétation des faits particulièrement difficile. L'épithète «inceste sociologique» proposée par D. Biebuyck, ne comporte au fond aucune explication «sociologique» du phénomène.

Précisons ces données: la *mumbo* peut être la fille d'un proche parent du chef défunt; on l'assimile artificiellement aux filles de celui-ci et elle devient en quelque sorte la «sœur» du nouveau chef, son époux. La *mumbo* peut encore être la fille qu'une épouse de l'ancien chef aurait

eue d'un autre mari; elle apparaît également, dans ce cas, comme une «sœur» du nouveau chef. Enfin, la *mumbo* peut être la fille d'un serviteur de l'ancien chef; intégrée à la généalogie royale, elle est également une sœur fictive du nouveau chef. Il importe de noter que pour les Nyanga, le mariage du chef avec la *mumbo*, quelle que soit la relation réelle, est toujours considéré comme incestueux; c'est donc bien dans le symbolisme de l'inceste qu'il faut chercher la clé de l'affaire. Ce mariage constitue le privilège du chef; l'accouplement du chef et de la *mumbo*, en présence des conseillers, est, nous dit D. Biebuyck, l'élément central des rites d'intronisation. Il s'agit donc, une fois encore, d'une hiérogamie: théoriquement, le couple sacré ne peut plus avoir de relations sexuelles après cet acte solennel: la *mumbo* est éloignée, elle reçoit son propre village où elle mène une vie sexuelle très libre. Chez les Nyanga, la *mumbo* n'est pas frappée de stérilité comme la reine-sœur et la reine-mère des Nyoro. Au contraire, elle est chargée de mettre au monde l'héritier du trône. Mais il est curieux d'observer que, le plus souvent, les conseillers attribuent à la *mumbo* un fils fictif et qu'en tout cas, si le premier-né est un mâle, il est mis à mort.

Il semble donc entendu que l'héritier ne peut être issu de l'union incestueuse. Il serait intéressant dès lors d'en connaître davantage au sujet du fils de cette autre épouse «incestueuse» *(nyabana)* qu'on appelle «le premier-né du pays».

L'esprit de ces coutumes est nettement inspiré par la culture nyoro; les épouses incestueuses, la *mumbo* et la *nyabana*, apparaissent essentiellement, dans la description de D. Biebuyck, comme les *mères* de l'héritier et du «premier-né du pays» respectivement. La règle constitutionnelle qui interdit aux autres fils de la *mumbo* de succéder à leur frère et les oblige à vivre à l'écart de la cour évoque

très nettement la lutte rituelle des princes nyoro; l'analyse des faits nyoro permet de mieux comprendre les efforts singuliers de la culture nyanga pour substituer à la demi-sœur véritable du chef une sœur «sociologique», avec qui s'établit une relation ambiguë dont nous avons déjà dessiné la dialectique: unie au roi, elle est aussitôt éloignée; l'héritier ne peut naître, de cette première étreinte, fondamentale pour la fertilité générale, exceptionnelle. Si la psychologie contemporaine ne nous avait pas révélé l'existence des phénomènes de *transfert* et de *déplacement*, il semble bien que nous ne parviendrions jamais à découvrir, dans les données explicites de la culture nyanga, la cohérence de cette structure mentale, de ce mythe vécu, de cet extraordinaire rêve éveillé.

NOTES

[1] Sandrart, 1939, II, pp. 54-60.
[2] Olivier, 1953.
[3] Oberg, 1948, p. 157.
[4] Idem.
[5] Roscoe, 1923, p. 118.
[6] Idem, p. 145.
[7] Idem, pp. 137-138.
[8] Idem, pp. 146 et sq.
[9] Idem, p. 149.
[10] Idem, p. 137.
[11] Idem, pp. 144 et 149.
[12] Idem, pp. 138-139.
[13] Le symbolisme des nombres devrait être considéré. Roscoe précise qu'il faut toujours que ce don soit remis un nombre pair de jours après la cérémonie. On comprend dès lors pourquoi les deux lances de la reine ont respectivement 2 et 4 pointes. D'autre part neuf apparaît comme le nombre sacré des Chwezi (Gorju, 1920, p. 47).

[14] Roscoe, 1923, p. 110.
[15] Idem, pp. 109-110 et 132.
[16] Idem, p. 172.
[17] Idem, pp. 91 et 172-173.
[18] Idem, p. 171.
[19] Idem, p. 141.
[20] Idem, p. 172.
[21] Idem, p. 171.
[22] Idem, p. 140.
[23] Idem, p. 171.
[24] Idem, p. 140.
[25] Idem, pp. 146 et sq.
[26] Idem, pp. 131-132.
[27] Idem, p. 128.
[28] Eliade, 1949, p. 169.
[29] Roscoe, 1923, pp. 128-129.
[30] Idem, p. 141.
[31] Maquet, 1953.
[32] Hombert et Préaux, 1949.
[33] Roscoe, 1923, pp. 142-143.
[34] Idem, p. 148.
[35] Roscoe, 1929, p. 60.
[36] Idem, pp. 61-62; ou, selon K. Oberg, *omunyana mugabe*, 1948.
[37] Idem, p. 58.
[38] Idem, p. 60.
[39] Idem, p. 59.
[40] Oberg, 1948, pp. 160-161 et 138.
[41] Roscoe, 1929, p. 36.
[42] Oberg, 1948, p. 157.
[43] Roscoe, 1911, p. 186.
[44] Gorju, 1920, p. 100.
[45] Roscoe, 1911, p. 191.
[46] Idem, p. 84.
[47] Mukasa, 1946, p. 140.
[48] Roscoe, 1911, pp. 84-86.
[49] Gorju, 1938, p. 43.
[50] Idem, p. 48, voir aussi Smets, 1938.
[51] Roscoe, 1911, pp. 189-190.
[52] Idem, 1902, p. 67.
[53] Idem, 1911, p. 237.
[54] Idem, 1902, p. 67.
[55] Biebuyck, 1955, pp. 441-448.

Chapitre IV
Au delà des Grands-Lacs

Elargissant notre horizon, quittant la culture pastorale des Grands-Lacs, il nous faut interroger d'autres sociétés africaines pour valider notre conclusion. La diffusion en Afrique des symboles monarchiques que nous venons de passer en revue, est remarquable; elle pose assurément un problème historique que nous tenterons de résoudre ultérieurement. Seligman réduisait les unions incestueuses entre le frère et la sœur à un simple trait culturel «hamitique» ancien[1]; mais ce terme est vide de sens aujourd'hui. Le point de vue historique, d'autre part, ne nous aide guère à comprendre la structure du phénomène; à côté de l'analyse diachronique, il faut poser, indépendamment de la première, l'analyse synchronique. Il convient d'ailleurs de noter que, pour ne pas être universel, le mariage du frère et de la sœur se retrouve en dehors de l'Afrique continentale; on l'a signalé à Madagascar[2], au Pérou et en Polynésie[3]. Dans l'Egypte ancienne le mariage du frère et de la sœur semble perdre son caractère de privilège monarchique: «Des découvertes récentes, écrit Cl. Lévi-Strauss, suggèrent que les mariages consanguins — particulière-

ment entre frère et sœur — ont peut-être représenté une coutume répandue chez les petits fonctionnaires et artisans, et non limitée, comme on l'a jadis cru, à la caste régnante et aux plus tardives dynasties»[4]. Le même auteur estime que le papyrus de Boulacq n° 5 nous permet de supposer que le mariage, autorisé avec la sœur aînée, était peut-être réprouvé avec la cadette. Ajoutons qu'une vulgarisation semblable de l'union entre le frère et la «sœur» (?) a été notée encore chez les Galla d'Afrique orientale; Paulitschke précise bien que ces mariages sont «inhabituels», mais il ne paraît pas qu'ils soient réservés aux chefs[5]. Citons aussi le cas aberrant des deux tribus Ngwaketse et Rolong, parmi les populations tswana d'Afrique du Sud: ces tribus tolèrent le mariage avec une demi-sœur; de nos jours cependant ces unions seraient considérées comme incestueuses[6]. Les règles matrimoniales sont extrêmement variables chez les Tswana patrilinéaires, mais d'une manière générale, on observe une certaine tendance à refuser les formes de l'échange matrimonial généralisé décrites par Cl. Lévi-Strauss. A vrai dire deux orientations contradictoires semblent caractériser la société tswana; d'une part la cousine croisée matrilatérale est généralement considérée comme l'épouse idéale, mais on peut épouser aussi la cousine croisée patrilatérale (échange restreint); d'autre part — et ceci est plus significatif encore — partout le mariage avec la cousine parallèle, fille du frère du père, est licite; or il s'agit d'un mariage avec une sœur classificatoire. La motivation indique clairement la volonté de rester «entre soi», le manque d'ouverture sur l'extérieur, caractéristique du repli «incestueux»: le proverbe dit qu'une telle union permet le retour du bétail dans le kraal[7]. En fait, le bétail donné à l'oncle paternel ne sort pas, par un tel mariage, du groupe familial restreint, qui est patrilinéaire chez les Tswana. Il est intéressant de noter, dans le cadre de notre propos, que le mariage avec la cousine parallèle en ligne maternelle est désapprouvé car «la fille de la sœur de votre

mère est trop semblable à votre sœur»; il est clair à nouveau que c'est en vertu de ses affinités avec la mère que la sœur utérine est interdite, puisque, au point de vue de l'éloignement biologique et sociologique, la fille du frère du père équivaut rigoureusement à la fille de la sœur de la mère. Cependant même l'interdiction d'épouser la cousine parallèle matrilatérale ne se retrouve pas chez tous les Tswana, ce qui indique bien à quel point le souci d'alliance exogamique est restreint chez ce peuple singulier, dont la structure matrimoniale est tout à fait exceptionnelle en Afrique. Il est intéressant de noter que le mariage endogamique (du point de vue du lignage patrilinéaire) est la forme de mariage préférentiel la plus commune parmi les nobles; I. Schapera voit dans cette coutume le désir de maintenir le rang social[8]. Quoi qu'il en soit, il semble plutôt que le refus de courir les risques de l'échange matrimonial avec des étrangers caractérise hautement, en dépit des divergences locales, toute la culture tswana. Il serait dangereux, d'autre part, de vouloir étendre l'explication par la dignité du rang à l'ensemble du problème qui nous occupe. C'est cependant la position de Lowie pour qui «aucune épouse ne convient mieux au souverain que sa propre sœur»[9]; c'était aussi celle de Marcel Mauss qui explique, de son côté, le mariage incestueux par le désir de sauvegarder la pureté du sang[10]. Cette interprétation a le mérite d'être à la fois simple et séduisante, mais elle ne concorde pas avec la complexité des faits que nous venons d'envisager au cours du chapitre précédent. La compagne incestueuse du prince ne peut être envisagée comme une épouse ordinaire, au Ganda et au Nyoro puisqu'il lui était interdit d'accomplir la fonction primordiale de l'épouse: avoir des enfants. Au Nkole, enfin, les sœurs que le roi appelait auprès de lui n'étaient pas considérées comme épouses légitimes; elles étaient plutôt des maîtresses. Le caractère purement érotique de ces unions doit retenir toute notre attention; il nous permet d'aborder le plan du

sacré; les Nyoro reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes implicitement ce caractère puisqu'ils estiment que la reine ne peut avoir d'enfants car elle doit être en permanence à la disposition du roi; or, nourrir un enfant l'en empêcherait[11]. La signification profonde et les vertus secrètes de cet érotisme ne peuvent apparaître qu'en renonçant à adopter les critères rationnels de la pensée profane.

Dès lors il convient de réexaminer les faits égyptiens à la lueur de notre première conclusion. L'essai que M. Hombert et Cl. Préaux ont consacré aux mariages consanguins dans l'Egypte romaine montre que le mariage entre frère et sœur, attesté dans les familles royales dès l'époque pharaonique, était répandu indiscutablement dans le peuple, tant à la ville qu'à la campagne, à basse époque[12]. Si le mariage incestueux royal s'inspire nettement du modèle mythique d'Osiris et Seth, époux respectivement de leur sœur Isis et Nephtys, pour l'époque pharaonique «rien ne nous permet de dire dans quelle mesure cet exemple divin a été suivi en dehors des familles royales». Lorsque les poèmes lyriques utilisent le mot sœur, c'est pour désigner la femme aimée.

Par contre à l'époque romaine des «documents de caractère technique: contrats de toute sorte et notamment contrats de mariage, pétitions et documents adressés aux autorités administratives, où l'ascendance est mentionnée», permettent d'apprécier la fréquence des unions entre frère et sœur. La seule cause qui paraisse valable, selon les auteurs, pour la campagne comme pour les villes, serait d'ordre utilitaire: «le mariage prévient la division des patrimoines qui, dans un système successoral individualiste, aboutit à un morcellement fâcheux des biens fonciers»[13].

D'autre part «l'alternance dans une même famille, de l'endogamie et de l'exogamie fait voir à quel point le ma-

riage était dégagé de prescriptions religieuses. En effet, l'emprise de la religion sur pareille matière impose aux mœurs une uniformité caractéristique»[14]. Nous ferons observer que la raison alléguée par les auteurs n'aurait vraisemblablement pas pu jouer (elle ne joue pas dans un grand nombre de sociétés confrontées avec les mêmes problèmes successoraux), s'il n'y avait eu, initialement, le mariage incestueux du pharaon, dont le caractère sacré est des plus probables.

D'autre part, il n'est pas sans intérêt de noter, puisque ce mariage s'inspire du mythe osirien, que l'osirification avait cessé d'être un privilège royal depuis le moyen empire: à cette époque les rites funéraires sacrés accomplis par Isis sur son frère et époux Osiris, s'étaient répandus dans le peuple[15]. P. Gordon avait noté déjà cette corrélation[16]. Ainsi, quelque étrange que soit la «démocratisation» de l'inceste, celui-ci semble toujours associé à une «mythologie supérieure»[17]. Il semble peut-être téméraire, cependant, d'affirmer avec A. Hohenwart-Gerlachstein que «cette institution se réfère toujours dans les différentes cultures au mythe originel». Nous n'avons pas découvert, en effet, de mythe explicite dans la civilisation interlacustre; mais celui-ci nous est apparu, implicite, dans la perspective du sacré, que nous avons adoptée pour coordonner une série de coutumes étranges liées au thème de l'inceste.

Si la démocratisation de l'union incestueuse royale et osirienne est attestée en Egypte, nous retrouvons au Ganda l'ébauche du même phénomène dans les coutumes communes relatives au deuil. Au moment de l'installation de l'héritier, celui-ci s'assied à côté d'une sœur sur une natte ou un vêtement d'écorce. Il reçoit alors une des jeunes veuves du défunt, mais la sœur est installée en même temps comme «épouse», avec le titre de *Lubuga*, que porte la

reine-sœur. L'héritier n'est pas autorisé à avoir des rapports sexuels avec elle, ni à la garder auprès de lui après la cérémonie si elle est mariée. Mais, si elle est encore célibataire, elle restera avec son frère jusqu'à ce qu'elle se marie[18]. On voit clairement que cette union incestueuse symbolique est établie sur le modèle royal. Elle paraît être aussi un rite de fertilité. Roscoe ne le dit pas explicitement, mais il indique que l'héritier et sa sœur — *Lubuga* —se rendent au jardin; il coupe une branche de bananier de l'espèce servant à faire de la bière; il la suspend dans sa maison où les fruits mûriront, il fait préparer un repas abondant. Après que le frère et la sœur ont fait le tour du domaine ils retournent à la maison et le couple reçoit quelques cauris des membres du clan. Roscoe ne précise malheureusement pas s'il s'agit d'une *demi-sœur*, mais l'appellation royale *Lubuga* le laisse entendre. Ce rite nous met à nouveau en présence d'un inceste symbolique, associé à la fertilité. Au Ganda comme au Rwanda, c'est le frère qui transmet les droits sexuels au futur mari. Au Rwanda, nous avons vu que le frère se couche sur le lit prénuptial de sa sœur en compagnie du mari. Au Ganda, le frère prend simplement la main de la jeune fille agenouillée devant lui et la place, sans un mot, dans la main du fiancé : ceci constitue le « point central du mariage »[19]. Nous avions supposé qu'il existe au Rwanda un mythe implicite de l'inceste, une valorisation culturelle des situations affectives infantiles; l'ensemble des faits que nous avons présentés confirme cette hypothèse.

Au Nkole, le rite purificateur de fin de deuil s'inspire aussi, pensons-nous, du symbolisme incestueux royal. Dans tous les cas, une sœur de l'héritier asperge son frère avec de l'eau blanchie. Pour accomplir ce rite, qui marque la fin du deuil, *il est nécessaire que la mère de l'héritier soit présente*[20].

Une cérémonie semblable, liée à la fertilité du royaume tout entier, est accomplie sur la personne du nouveau souverain, avant son intronisation. Le prince-héritier est assis sur un siège de bois, devant les princes, les princesses et une foule nombreuse. La sœur qui régnera avec lui s'approche de lui, tenant en main deux touffes d'herbes; elle les trempe dans un vase contenant de l'eau mélangée à de l'argile blanche. Elle en effleure les genoux, les épaules et le visage de son frère. Elle se tourne ensuite vers la famille royale, le peuple présent et le bétail, pour les purifier à leur tour. Elle asperge aussi le sol en direction des quatre points cardinaux. Les troupeaux répandus dans le pays seront purifiés par un messager qui parcourt le pays au nom de la princesse avec les herbes et l'eau lustrale qu'elle a utilisées[21].

Ainsi, les symboles incestueux ne sont pas, à vrai dire, exclusivement localisés dans l'espace mythique royal. Le Roi d'ailleurs agit au nom de tous, et c'est la vertu secrète de l'identification de chacun au roi, qui assure la cohésion sociale remarquable de ces sociétés fortement hiérarchisées; les tensions sociales inhérentes à toute structure de dépendance, les oppositions de caste, se résolvent dans le symbole royal où les hommes de tout statut communient avec les grandes forces de régénération, avec l'essence même de la vie. Les cérémonies ordinaires de fin de deuil au Ganda et au Nkole montrent que l'union incestueuse, ou simplement l'association royale frère-sœur-mère constitue l'archétype de tout renouveau, comme dans le mythe antique de Cybèle la renaissance du dieu auprès de sa mère garantit une nouvelle saison luxuriante.

Dans la perspective historico-culturelle, T. Irstam élargit l'interprétation de Seligman; avec Baumann, il voit dans le mariage incestueux royal en Afrique un fait de haute civilisation conquérante, organisée sur le plan théocratique

et féodal[22]. Seul Baumann tente d'enrichir cette hypothèse vague d'une explication pseudo-sociologique, que nous examinerons après avoir enrichi notre documentation. Revisant les sources de Baumann, T. Irstam note l'existence d'unions incestueuses royales, en dehors de la région des Grands-Lacs, chez les Shilluk du Haut-Nil, au Dar Fur, chez les Wadaï (Oudaï), au Baguirmi, chez les Jukun et les Chamba de Nigeria, au Dahomey, chez les Lunda du Zaïre et les Shona du Zimbabwe[23]. A vrai dire ces faits doivent être approfondis à nouveau car il faut tenir compte d'une série de nuances; c'est ainsi que Meek, la source d'Irstam pour les Chamba, signale bien que la sœur du roi accomplit des fonctions religieuses importantes, mais il n'est dit nulle part, à notre connaissance, qu'elle entretient des relations sexuelles avec son frère; en outre, la sœur est souvent remplacée dans cet office religieux par la « tante » (?) du roi ou même par une femme dont la mère avait déjà rempli cette fonction[24]. Il faut, d'autre part, étendre les investigations.

1. Les Shilluk

Selon Seligman[25] le roi des Shilluk observerait les mêmes prohibitions que son peuple en matière de mariage; les unions sont interdites, même avec des parents éloignés, dans les deux lignes, maternelle et paternelle. (Les Shilluk sont patrilinéaires, comme tous les Nilotiques.) Cependant les filles du roi peuvent avoir des liaisons avec des parents rapprochés et même leurs demi-frères, à l'exclusion des frères utérins. Ces unions doivent demeurer stériles, les princesses ne peuvent mettre d'enfants au monde. Seligman rapporte l'explication proposée par les Shilluk eux-mêmes; il ne convient pas à leur rang que les princesses

épousent des gens du commun. On peut se demander dès lors pourquoi il leur est interdit de contracter un mariage *normal* avec l'un ou l'autre prince de même rang, pourquoi ces unions libres, qui sont leur privilège, doivent demeurer stériles.

A la seconde question, G. Lienhardt apporte une explication sociologique intéressante, qui n'est pas entièrement satisfaisante cependant. La stérilité des unions traduirait un antagonisme structurel entre le groupe de descendance patrilinéaire et la parenté maternelle[26]. Le mythe originel des Shilluk mentionne la lutte qui opposa le fils du héros culturel Nyikang à ses parents maternels. C'est dans cette perspective que G. Lienhardt propose d'interpréter l'interdiction d'enfanter qui pèse sur les filles de roi : celui-ci ne peut avoir de fils de sœur, ni de fils de fille; en d'autres termes, il ne peut être en position d'oncle maternel ou de grand-père maternel. Il ne peut d'autre part donner ses filles en mariage car il ne peut apparaître comme le beau-père d'un homme du commun. Il nous semble cependant que la motivation d'une telle règle ne traduit pas exactement, comme l'affirme G. Lienhardt, l'opposition structurelle des paternels aux maternels. La règle s'applique aux seules filles du souverain régnant; les filles des princes peuvent, quant à elles, se marier. Mais, lorsqu'un nouveau roi est intronisé, il peut être amené à briser les mariages antérieurs de ses filles. Aussi bien est-ce dans la perspective royale qu'il convient apparemment d'interpréter ces faits. Il faut aussi les mettre en corrélation avec le privilège incestueux des princesses. Celui-ci se limite, comme dans les royaumes de l'Ouganda, aux demi-frères, à l'exclusion des frères utérins.

Cet ensemble structuré ressemble trop curieusement aux institutions monarchiques précédentes pour que nous ne tentions d'y chercher la même symbolique. On retrouve

encore chez les Shilluk la rivalité des princes, frères ennemis, et la rivalité père-fils: le roi pouvait être tué à tout instant par l'un de ses fils ou par quelque autre fils de roi: ses propres fils, rivaux potentiels ne peuvent donc demeurer la nuit dans la capitale[27]. Le thème du régicide rituel se combine ici sans fard avec celui du parricide (ces deux éléments nous étaient déjà apparus symboliquement liés au Rwanda où, selon une tradition l'héritier brise l'arc paternel alors que les conseillers administrent le poison au vieux roi). E.E. Evans-Pritchard estime que la mise à mort du roi doit être considérée comme une fiction. Mais les fictions sont significatives; il existe, par ailleurs, différentes versions de ce récit; l'une d'elles équivaut rigoureusement à celle qui a cours au Nkole: le roi serait étranglé par ses propres femmes aux premiers signes de sénilité; on voit réapparaître ici avec une extraordinaire violence le symbolisme œdipien, la complicité des mères et des fils rivaux[28].

E.E. Evans-Pritchard propose une interprétation sociologique de cette fiction: le phénomène traduirait l'opposition des groupes, des factions; chaque prince n'agit pas, à vrai dire, en son nom personnel, il est le candidat d'une partie déterminée du royaume; si le roi perd le soutien de sa faction propre, il est perdu. Il n'est pas dans nos intentions de contester la validité de cette assertion, mais cet arrière-plan particulier ne peut nous faire oublier la portée plus haute du symbolisme monarchique et sa cohérence; une véritable interprétation structurelle doit permettre d'opérer la réduction de toute une série de faits; aussi bien le problème du symbolisme royal ne nous paraît-il pas pouvoir être morcelé en «traits» culturels locaux, indépendants les uns des autres. La perception des ensembles nous paraît la tâche essentielle de la démarche sociologique et nous suivons en cela la position rigoureuse de Cl. Lévi-Strauss.

Il est intéressant de noter, dans le cadre de notre analyse structurelle, que la mère du souverain ne figure pas sur la scène politique des Shilluk, dans les descriptions que nous possédons. On notera cependant que les épouses du roi, mères potentielles de l'héritier, sont éloignées de la cour lorsqu'elles vont accoucher[29]. Les fils de roi sont élevés le plus souvent parmi leur parents maternels[30]. Il faut voir dans ces faits, semble-t-il, la première forme de l'éloignement imposé aux fils royaux, rivaux potentiels du souverain régnant. On observera que les princes sont rapprochés dès lors, de leurs parents maternels. Au Nkole, de même, les princes sont aidés par leurs parents maternels lors de la guerre rituelle qui les oppose les uns aux autres. Le conflit fondamental oppose les princes, au sein du même lignage patrilinéaire, chez les Shilluk comme au Nkole. Lorsque G. Lienhardt fait appel au conflit structurel qui pose comme distincts, opposés, les groupes de descendance du père et de la mère, et qu'il voit dans cette antinomie sociologique l'explication de la stérilité imposée aux sœurs et filles de roi, il s'écarte trop des données mêmes des institutions royales. Ce sont des conflits de groupes qui rendraient les symboles royaux signifiants. On le voit, G. Lienhardt est fidèle à l'esprit des recherches de E.E. Evans-Pritchard.

Il est vrai qu'au Rwanda on a signalé une tradition curieuse selon laquelle le souverain égorgeait l'un de ses oncles maternels lors de son accession au tambour royal[31], et, chez les Shilluk, Dak, le premier roi, fils du héros culturel Nyikang, aurait lutté contre les parents agnatiques de sa grand-mère maternelle (la parenté de la mère de Nyikang)[32]. Aussi bien, la thèse de G. Lienhardt contient-elle assurément une part de vérité. Mais il importe de la situer sur le plan ontologique propre au sacré. C'est trop dire qu'affirmer ceci: la stérilité des filles de rois révèle

l'opposition entre deux groupes de descendance; le point important nous paraît le suivant : cette tension se manifeste seulement, au moins sous cette forme aiguë, dans l'univers royal. G. Lienhardt précise bien, en effet, que les filles de prince peuvent se marier et que le mariage n'est interdit qu'aux filles de roi. Il s'agit visiblement d'isoler le roi, de le faire apparaître dans son unicité, dégagé de tout lien de dépendance ou d'alliance. Le roi ne donne pas ses sœurs et ses filles en mariage : il les garde par devers soi; il se situe en dehors du circuit des alliances matrimoniales qui fonde la société vulgaire; on aperçoit, à nouveau, que cette démarche, qui est *sociologiquement incestueuse*, éclaire les relations sexuelles privilégiées que les filles de roi peuvent avoir avec le souverain lui-même ou d'autres demi-frères. Evidemment il semble que ces relations ne soient pas chez les Shilluk le privilège exclusif des rois; à cet égard la situation est la même qu'au Nyoro et nous l'avons déjà commentée : pour interpréter l'extension de ce privilège aux autres princes il est nécessaire de se souvenir qu'une rivalité *institutionnelle* oppose tous les princes au roi régnant. Tout fils de roi est un roi potentiel puisqu'il est susceptible de mettre à mort le souverain actuel. L'accent est mis d'ailleurs, ici, sur la liberté sexuelle des princesses, dans les limites de leur parenté : mises hors circuit matrimonial, elles ne peuvent être aliénées et la prohibition de l'inceste, qui fonde cette aliénation, s'estompe. Mais bien que l'exogamie cesse de jouer pour elles, *à cause du roi*, elles ne peuvent avoir de rapports sexuels avec leurs frères *utérins* : le décalage entre l'aspect positif de la prohibition (l'exogamie) et son aspect spécifiquement négatif apparaît ici, une fois encore, avec force : la sœur utérine est tout de même interdite au roi et aux fils de roi, bien que les règles ordinaires du mariage (donc l'exogamie) cessent de jouer, parce que la sœur et le frère utérins font partie intégrante de la même matrice.

(C'est dans la même perspective qu'il faut interpréter la légende relative à la mise à mort d'un oncle maternel par le nouveau souverain lors de son intronisation, au Rwanda. Libéré de tout lien de dépendance dans son lignage, le souverain du Rwanda doit encore apparaître libéré de toute alliance en ligne maternelle: il doit se trouver seul en présence de sa mère; il faut donc rompre aussi le lien qui unit celle-ci à ses frères. La Reine-Mère comme le roi sont isolés du système de parenté. Cette démarche intellectuelle est analogue à celle que nous avons analysée en commentant la règle constitutionnelle du Ganda qui interdit à la Reine-Mère d'avoir des enfants après son intronisation (solitude du «couple» royal). On peut rapprocher de cette interprétation l'observation de D. Biebuyck relative aux Nyanga du Kivu: les Nyanga disent que le chef n'a pas de clan[33]. Cette volonté de projeter le roi au sommet de la hiérarchie sociale, libre de toute allégeance, symbole même de la société, de sa finalité, de sa liberté, a été finement notée par J. Vansina chez les Kuba du Kasaï (Zaïre); le roi des Kuba répudie son clan lors de son intronisation, «il est seul au monde, en dehors de la société»[34].)

Nous avons vu qu'au Nyoro l'inceste royal n'est pas seulement une tolérance, mais un devoir sacré; les sources sont moins précises à cet égard chez les Shilluk. Cependant Hofmayr signale que le roi est «autorisé à» ou «prié» d'épouser l'une de ses demi-sœurs[35]. De nouvelles enquêtes s'avèrent nécessaires pour éclaircir cette singulière nuance qui s'écarte de ce que Roscoe écrit de la reine-sœur au Nyoro: le mariage du roi et d'une demi-sœur est l'un des premiers devoirs de la royauté. Selon Hofmayr encore, le héros culturel Nyikang aurait marié son fils Dak à une demi-sœur et imposé cette règle à ses successeurs[36].

Il n'est pas inutile de préciser, enfin, que les Shilluk nilotiques appartiennent, comme les Tutsi et les Hima de la région des Grands-Lacs, à la culture pastorale d'Afrique orientale; un certain nombre de similitudes culturelles nous laissent deviner des liens historiques entre ces deux aires culturelles distinctes. La comparaison des structures symboliques dynastiques est si frappante qu'on s'étonne de ne pas trouver en bonne place, chez les Shilluk, la pièce maîtresse des monarchies tutsi et hima : la reine-mère. Cependant le mythe présente des traces intéressantes, qui permettent d'augurer favorablement de nouvelles recherches approfondies : la mère du héros culturel Nyikang est considérée comme la mère du pays et elle est l'objet d'une vénération universelle[37].

2. Les Zande

A la frontière du Zaïre et du Soudan, les Zande n'appartiennent plus au monde des cultures pastorales.

Les Zande composent une société stratifiée formée par l'agglomération d'une couche d'envahisseurs soudanais aux populations autochtones. La présence de trypanosomes rend ici l'élevage du gros bétail impossible et le complexe pastoral typique des sociétés nilotiques fait défaut.

La société zande se divise en plusieurs royaumes, dominés par le clan aristocratique des Vungara; les rois zande doivent être Vungara, mais on trouve parfois à la tête d'une province tributaire un homme du commun; aussi bien tous les Vungara ne sont-ils pas investis de fonctions politiques[38].

Alors que les clans patrilinéaires sont normalement exogames, les Vungara peuvent se marier entre eux; ils peuvent même épouser leur propre sœur[39]. Seligman ajoute qu'il s'agit d'une demi-sœur; le mariage avec la fille se pratique également. Les précisions de Seligman montrent clairement que l'inceste se pratique chez les Vungara avec la même ambiguïté qu'ailleurs: les femmes-sœurs sont traitées comme des *maîtresses privilégiées*; on ne les considère pas, à vrai dire, comme des épouses, et elles peuvent prendre des amants; elles doivent cependant éviter toute grossesse. En outre elles ont la réputation d'être lesbiennes[40].

Les sœurs et les filles de Vungara sont donc hors circuit exogamique, elles ne peuvent être aliénées. Les Vungara disent qu'elles sont plus belles que les filles ordinaires; et lorsqu'un chef propose sa fille en mariage à un homme du commun, il arrive que celui-ci décline cet honneur car il sait qu'il ne pourra empêcher sa femme de recevoir les visites de ses frères. Non aliénables, les filles vungara perdent aussi, d'une certaine façon, leur qualité de femmes: on les dit lesbiennes; cette tradition rejoint, de manière significative, celle des Shilluk, qui affirment que les filles de roi doivent être considérées comme des mâles et que, par conséquent, les rapports sexuels que les hommes du commun auraient avec elles seraient pervers[41].

La caractéristique importante du système zande est l'extension du privilège incestueux à l'ensemble du clan vungara, clan royal du léopard. Il est difficile de soutenir cependant que ces unions sont dictées par le souci de maintenir la pureté du sang, puisque les femmes du clan vungara, théoriquement libres, sont, en fait, condamnées à la stérilité, comme les princesses shilluk et nyoro. L'orgueil aristocratique aboutit à une valorisation excessive des filles et des sœurs; le refus de donner *vraiment* en mariage filles et sœurs, en renonçant à tout droit sexuel, s'accompagne tout

normalement du privilège incestueux (garder pour soi); un proverbe indique bien que cette démarche est latente dans tout échange matrimonial: «l'envie de femme commence à la sœur»[42]. L'inceste des Vungara semble donc constituer une manifestation profane; il ne relève pas du sacré, mais il n'en perd pas pour autant les caractéristiques fondamentales que l'étude des fixations incestueuses dans la sphère royale nous a permis de découvrir. Par ailleurs il est évident que les membres du clan vungara tirent leur dignité et leur privilège endogamique de leur participation lointaine à l'ancêtre royal, fondateur du clan aristocratique.

3. Les Swazi

En nous tournant vers l'Afrique sud-orientale, nous rentrons dans la vaste aire des cultures pastorales. Les Swazi du Transvaal composent une nation importante placée sous l'autorité d'un roi lié étroitement à la fertilité générale.

La nation tout entière fournit au roi le bétail qui lui permettra d'obtenir en mariage les deux premières «reines»; choisies dans des clans déterminés, elles sont appelées respectivement «reine de la main droite» et «reine de la main gauche»[43]. Ces deux personnages rituels ont pour fonction de débarrasser le nouveau souverain de l'obscurité de l'enfance et de lui octroyer la plénitude de la virilité. Lorsqu'il épouse la «reine de la main droite», des «docteurs nationaux» font une incision sur le flanc droit de chacun des deux époux, mêlant leur sang. A partir de ce moment la reine est «considérée, écrit H. Kuper, comme une part de lui-même et il doit la traiter avec le plus grand respect»; il lui donne le titre de «mère» en lui adressant la parole. Il est hors de doute que cette hiérogamie doit

être rapprochée des rituels incestueux de fertilité que nous avons analysés dans la région (septentrionale) des Grands-Lacs. Au cours de la cérémonie d'échange de sang, en effet, le roi crache de puissantes médecines de fertilité sur les murs de la hutte rituelle, dans laquelle se déroule le mariage *qui fait de la reine un mère-épouse*; le souverain accomplit d'autres rites pour souligner l'accroissement de sa virilité.

Quelques semaines plus tard, le roi épouse la «reine de la main gauche»; cette fois le rituel est plus simple et il n'y a pas d'échange de sang. La première reine est, pensons-nous, le substitut probable de la mère véritable du souverain : celle-ci est éloignée, elle doit résider nécessairement dans un village distinct de la capitale, «ce qui a pour effet de réduire les contacts directs entre le roi et sa mère»[44]. Nous reconnaissons d'autres traits caractéristiques du complexe symbolique des monarchies de l'Ouganda : la mère véritable du roi doit demeurer chaste; lorsqu'elle meurt, on lui substitue une «mère» classificatoire. Le roi et sa mère gouvernent ensemble, on les appelle *les jumeaux*. Il est frappant de constater que, dans l'ordre des préséances, la sœur utérine du roi, ou, à défaut la plus âgée de ses demi-sœurs, vient immédiatement après la reine-mère; cette sœur utérine joue un rôle décisif dans le choix de l'héritier[45]. Ces faits ont une large répercussion dans l'ensemble de la structure sociale. Dans tout le pays swazi, la mère du maître de domaine bénéficie d'un haut statut; l'établissement comprend ordinairement le maître, sa mère, sa ou ses femmes, les enfants non mariés, les fils mariés et leur famille; la hutte principale de l'enclos est confiée à la mère du maître, elle est le siège du culte des ancêtres. Ainsi le grand domaine privé est bâti sur le modèle de la cour. A la mort de la mère, une «mère» substitutive la remplace; ce sera soit une mère classificatoire, *soit la première épouse* du maître des lieux. En contact

avec les ancêtres, la mère est manifestement le centre de la fécondité : avant l'érection de la « grande hutte » confiée à la mère, aucun feu ne peut être allumé dans le domaine familial et les relations sexuelles sont interdites[46]. Or, comme au Rwanda, au Burundi et en Ouganda, nous sommes en présence d'une société patrilinéaire. La mère du maître de l'établissement familial est « l'intermédiaire entre son fils et les *pères* de celui-ci », écrit H. Kuper. Le remplacement éventuel de la mère réelle par la première épouse mérite quelques commentaires : cette situation évoque la hiérogamie royale, le mariage avec la « reine de la main droite » ; ce mariage s'accompagne de l'échange du sang, qui fait apparaître la première épouse comme la « mère » du roi (on se souvient qu'à la cour la reine-mère *est éloignée* de la résidence de son fils). La correspondance mystique est d'autant plus nette que la première épouse du domaine privé, dans son rôle éventuel de « mère » substitutive, assure les devoirs d'une véritable mère. H. Kuper ne nous dit malheureusement pas si celle-ci cesse, dès lors, d'avoir des relations sexuelles avec son mari. En règle générale, la « grande hutte » est interdite aux épouses car elle est le sanctuaire des ancêtres du mari, c'est-à-dire la résidence des « beaux-pères » et toute femme doit témoigner une grande réserve à l'égard d'une telle catégorie d'alliés. La conclusion de H. Kuper est particulièrement significative : « L'importance de la mère et le contrôle qu'elle exerce sur toutes les affaires de l'établissement familial, constituent un des traits les plus remarquables de la vie familiale et nationale des Swazi »[47].

On peut déceler encore chez les Swazi une liaison mystique entre le symbole maternel et l'*épouse principale* ; celle-ci n'est pas nécessairement la première épouse, c'est la femme qui a été acquise avec le lot de bétail attribué par un homme à sa propre mère[48]. Ceci exige quelques mots d'explication. Le mariage implique chez les Swazi,

comme ailleurs en Afrique sud-orientale, un transfert de bétail; c'est le devoir du père de fournir le bétail nécessaire au premier mariage de son fils; il l'assistera si possible lors des mariages ultérieurs. A la mort du père, l'héritier répartit son bétail entre les différentes huttes dont se compose l'enclos, c'est-à-dire entre ses différentes épouses, mais il confie la plus grande part à sa mère. C'est le conseil de famille, et non l'intéressé lui-même qui décrète quelle sera, parmi toutes ces épouses, l'épouse principale et, bien que la société soit patrilinéaire, le rang social de l'épouse joue ici un rôle décisif.

Ce choix n'a lieu, le plus souvent, qu'à la mort du maître du domaine, lorsqu'il s'agit de désigner l'héritier, fils de l'épouse principale. La règle fondamentale qui oriente un tel choix est la suivante dans les familles polygamiques, de rang élevé : la détermination de l'épouse principale est liée à l'origine du bétail qui fut donné pour l'obtenir en mariage; le bétail fourni pour le mariage d'une épouse principale doit provenir obligatoirement du troupeau échu à la *mère*, il ne peut jamais provenir de la part confiée à la garde d'une femme subordonnée. La femme, ainsi promue au rang d'épouse principale du défunt, accède à son tour à la dignité de « mère » de l'héritier et elle prend avec son fils, la direction du domaine.

Ainsi s'éclaire l'adage swazi : un chef règne par sa mère[49], bien que le pouvoir se transmette en ligne paternelle. Le rôle de la *première épouse*, distincte de l'*épouse principale*, mérite encore quelques mots de commentaire. Elle est rarement choisie comme épouse principale dans un établissement polygamique, mais elle a des privilèges et des obligations rituelles durant la vie de son mari; elle est comparable aux deux premières épouses du roi, les reines de la main droite et de la main gauche, et on la désigne du même nom, du terme *sisulamsiti* qui signifie « celle qui enlève

l'obscurité»: elle fait sortir, en effet, son mari de l'enfance et lui donne sa pleine virilité: son fils est le «premier-circoncis» et ce titre semble être important puisque, si elle ne met pas d'enfant au monde, on choisit cependant un fils d'une autre épouse, qui est considéré comme le fils de la première épouse, le «premier-circoncis». Celui-ci sera le conseiller de l'héritier. On a vu que la première épouse peut être amenée à jouer le rôle de mère substitutive de son mari et qu'à cet égard elle peut être rapprochée de la reine de la main droite, avec qui le roi a effectué l'échange du sang, opération qui la rend semblable au souverain, semblable à sa mère: il l'appelle d'ailleurs mère et notre hypothèse n'est donc nullement fantaisiste. Cependant, l'anomalie est singulière, les deux reines, ni celle de la main droite ni celle de la main gauche, ne peuvent mettre au monde le premier fils du roi, comme une *sisulamsiti* ordinaire. Cette énigme, que notre analyse nous permettra peut-être de résoudre, est l'objet d'un grand secret, nous dit H. Kuper, qui y a été initiée, mais a promis de ne point le révéler[50]. *Ce secret ne peut qu'être en rapport avec l'inceste symbolique que réalisent le roi et la reine de la main droite lors de l'intronisation*. Cette union doit apparemment demeurer stérile en vertu même de son caractère incestueux: tous les faits que nous avons rassemblés dans la région des Grands-Lacs tendent à cette conclusion que H. Kuper seule pourra valider ou invalider. Il est possible aussi que la hiérogamie du roi et de la reine de la main droite se réduise à un simulacre d'union, un simulacre semblable à celui que doit réaliser le roi du Burundi avec la *Muka-Karyenda* lors de la grande fête annuelle du sorgho (voir plus haut).

Nous croyons pouvoir proposer un nouveau rapprochement entre la fonction de «premier-circoncis» chez les Swazi (fils exclu de la succession du domaine familial, mais conseiller de l'héritier) et la mystérieuse fonction de «pre-

mier-né du pays» dont parle D. Biebuyck à propos des Nyanga du Kivu, sans préciser son rôle[51]. Or ce «premier-né du pays» est le fils du roi et d'une épouse incestueuse, une demi-sœur, *Nyabana* (voir plus haut). De même, si la reine de la main droite était autorisée, comme toute première épouse, à mettre au monde le «premier-circoncis», celui-ci apparaîtrait, de son côté, comme le fruit d'un inceste symbolique. Et c'est probablement cette outrance que les Swazi réprouvent. Une fois encore, on fait appel à un subterfuge (c'est un autre aspect du secret des Swazi, détenu par H. Kuper): le «premier-circoncis» royal est le fils d'une femme avec qui le roi eut des rapports sexuels avant même d'épouser la première reine (c'est-à-dire avant la hiérogamie incestueuse)[52].

Le symbole maternel domine toute la construction patrilinéaire des Swazi; le lien qui existe entre frère et sœur utérins est également extrêmement intéressant. On se souvient qu'à la cour, la sœur utérine du roi est le personnage le plus important après la mère du souverain; elle porte un titre spécial *(Inkosatana)* et elle a son mot à dire dans le conseil qui choisit l'héritier[53]. Les affinités étroites existant entre le frère et la sœur utérins apparaissent encore dans le fait suivant: chez les Swazi de la région de Namahasha, l'épouse principale du chef, celle qui mettra au monde l'héritier, est obtenue au moyen du bétail même qui a été reçu pour le mariage de la sœur utérine (*full sister*) du chef[54].

Or ce lien utérin constitue le fondement même du mariage dans une autre tribu patrilinéaire et pastorale d'Afrique du Sud, les Lovedu. Chez les Lovedu, on se marie au moyen du bétail provenant de sa sœur utérine; le frère et la sœur sont «liés» par le bétail; on dit que la maison du frère a été créée par la sœur utérine, dont le bétail a rendu possible le mariage du premier[55]. La sœur utérine accomplit

chez les Lovedu la fonction religieuse qui échoit à la mère chez les Swazi; notamment, lorsque le frère construit un nouveau village, c'est la sœur qui est chargée de dessiner le cercle magique de protection. Il est intéressant d'observer que, parallèlement, chez les Lovedu, c'est une femme et non un homme qui détient le pouvoir royal; cette femme est une reine sacrée, exerçant une influence bénéfique sur la pluie; le trait le plus curieux de ce symbolisme n'est pas commenté par les auteurs: la reine des Lovedu ne peut avoir d'enfant mâle; le cas échéant on le met à mort ou on l'exclut de la société[56]. Il faut sans doute considérer qu'ici la reine bénéficie d'un statut social masculin: elle a des épouses. Il n'en est pas moins vrai qu'elle est autorisée à mettre des filles au monde (par l'intermédiaire d'un père physiologique qui n'a pas le statut de mari). Il faut entendre, probablement, que la culture lovedu refuse de mettre en valeur la spécificité du lien mère-fils, qui joue un rôle fondamental dans le symbolisme royal africain, notamment chez les Swazi voisins. Le mythe lovedu met en relief, par ailleurs, l'inceste fraternel: jadis, l'autorité royale appartenait aux hommes et non aux femmes; or ces rois étaient issus de l'union incestueuse de deux princes originaires de l'ancien royaume de Monomotapa, Dzugudini et son frère utérin[57]. La tradition ancienne du Monomotapa, rapportée par les auteurs portugais, nous apprend que la première des neuf épouses officielles du roi devait être la sœur utérine du souverain; cas exceptionnel en Afrique, une telle union ne semble pas avoir été frappée de stérilité[58]. Pour terminer ce panorama de l'Afrique australe, ajoutons que le rôle politique prépondérant de la mère du roi a été signalé en d'autres régions voisines[59].

Le lien étroit, par le bétail matrimonial, du frère et de la sœur utérins, ne peut être interprété, nous le verrons bientôt, comme un vestige de la filiation matrilinéaire: l'ensemble du problème du symbolisme incestueux royal

nous permettra d'aborder ultérieurement d'importants aspects structurels des groupes de parenté et, peut-être, d'apporter quelque complément à la thèse si féconde de Cl. Lévi-Strauss.

4. Les Lozi (ou Rotse)

Les Lozi du Barotseland (Zambie) sont des agriculteurs patrilinéaires s'adonnant également à l'élevage du gros bétail. Certains traits culturels les rapprochent du cycle des pasteurs de l'Afrique orientale et le symbolisme royal évoque les faits que nous avons passés en revue dans la région des Grands-Lacs. Mais la séparation opérée entre le roi et la reine-sœur se présente ici de manière originale; le souverain partage réellement le pouvoir avec une princesse de sang royal: l'un et l'autre doivent être des descendants en ligne paternelle d'un ancien souverain.

Le royaume tout entier est divisé en deux provinces principales dont l'une relève directement de l'autorité du roi, l'autre de la reine (*princess chief*, selon Gluckman)[60]. Le roi et la reine demeurent dans une capitale distincte. Selon toute vraisemblance, le «couple» royal est formé ici par un frère et une sœur classificatoires, en ligne paternelle. La volonté implicite d'unir au sommet de la société un frère et une sœur, réels ou classificatoires, transparaît dans la règle suivante: la propre fille de la *princess chief* peut être installée comme successeur de sa mère, du vivant de celle-ci; mais dans ce cas elle doit être déposée après trois ans, et remplacée par une fille du roi régnant[61].

Les auteurs ne nous disent pas si les rapports sexuels sont licites entre le roi et la reine-sœur, mais Gluckman

fait état d'un privilège incestueux royal: le souverain peut épouser sa demi-sœur chez les Lozi[62]. A un prince qui manifesta un jour le désir d'épouser une princesse, il fut répondu: «Tu n'es pas roi»[63]. Si d'autre part la réunion du roi et de la reine-sœur constitue, comme on peut le croire, un inceste purement symbolique, la situation se rapprocherait fort de celle qui a été étudiée au Nkole, où la reine-sœur n'est pas donnée au souverain, qui peut cependant avoir des relations sexuelles avec d'autres demi-sœurs. Les Lozi considèrent que leur royaume est divisé en deux parties; l'une, au nord, est directement placée sous l'autorité du roi *(Namuso)*, et l'autre, au sud, constitue le domaine de la *princess chief* ou *Mulena Mukwae*. En dépit de cette division, qui ne peut guère être interprétée, à notre sens, qu'en termes symboliques, le royaume tout entier est aux mains du roi. Si les deux provinces possèdent des conseils distincts, ceux-ci fusionnent parfois et, dans ce cas, les conseillers de la *Mulena Mukwae* doivent laisser la préséance aux conseillers royaux[64].

5. Les Lunda

Le symbolisme royal des Lozi présente certaines affinités avec celui des Lunda du Zaïre, qui constituèrent jadis un vaste empire s'étendant sur la partie occidentale du Shaba et sur l'Angola. Le centre de cette importante unité politique se trouvait au Zaïre; là, le mode de filiation est patrilinéaire alors que les provinces lunda méridionales (Angola) sont matrilinéaires. La dynastie patrilinéaire a cessé de régner sur l'ensemble du monde lunda; elle associe étroitement au pouvoir un prince et une princesse de sang royal: le *Mwata Yamvo* et la *Lukonkesha*. L'organisation sociale du Lunda est malheureusement encore fort mal

connue et nous ignorons si la *Lukonkesha* avait des relations sexuelles avec le souverain. Pogge signale que la *Lukonkesha* est mariée, ce qui rapproche sa situation de celle de la reine-sœur du Nkole, interdite au souverain[65]. Mais par ailleurs, selon Carvalho, le roi appelait dans son harem ses sœurs, ses tantes et ses nièces[66]. En outre, un auteur (Jaspert), rapporte que, dans une chefferie lundaïsée du haut Kasaï (Angola), le roi ou *Mwatsiavua* considérait sa sœur (?), la *Lukonkesha* comme son épouse préférée[67]; mais le renseignement n'est pas sûr. Chez les Lunda du Zaïre, la *Lukonkesha* possède sa propre cour, elle administre directement les districts qui sont confiés à son administration. Elle est co-souveraine et le roi doit la consulter pour toute décision importante; elle ratifie notamment le choix du nouveau souverain : pendant les derniers moments du monarque régnant, le prince élu par quatre conseillers se rend auprès de la *Lukonkesha* pour obtenir son consentement définitif[68].

La *Lukonkesha* doit être la fille d'une des deux épouses principales d'un *Mwata Yamvo* et le roi doit satisfaire à la même condition. La *Lukonkesha* paraît donc être, généralement, la sœur ou la demi-sœur du monarque. Baumann, pour qui la question n'est pas claire, estime qu'il s'agit d'une sœur utérine[69]. La *Lukonkesha* était considérée, d'après Pogge, comme «la mère de tous les sujets du *Mwata Yamvo*»[70]. «Elle semble être à la fois Reine-Mère et Reine» écrit T. Irstam[71].

Si la *Lukonkesha* ne paraît pas être, dans l'état actuel de nos sources, liée au roi par un inceste rituel réel, c'est peut-être qu'elle apparaît, en même temps, comme la plus haute expression du symbole maternel, E. Verhulpen indique, en effet, que le sixième roi du Lunda aurait investi pour la première fois *sa mère* dans cette fonction[72], sous l'influence luba. Le fait que la *Lukonkesha* devait être au

XIXe siècle (Pogge) la fille de l'une des deux épouses principales du souverain défunt, a pour conséquence, semble-t-il, qu'elle puisse avoir la même mère que le nouveau roi. Or nous avons vu que les coutumes royales de la région des Grands-Lacs interdisent tout rapprochement sexuel entre le souverain et la sœur *utérine*, à cause de ses affinités avec la mère qui constitue la clé de toute cette construction symbolique. Par ailleurs, selon une information de Singleton-Fisher, la *Lukonkesha* ne peut avoir d'enfant, car, si elle avait un fils celui-ci devrait être roi[73]. Cette notation indique, pensons-nous, que la *Lukonkesha* représente, en fait, l'épouse incestueuse, idéale, mais interdite : une fois encore, la hiérogamie est purement symbolique.

Le R.P. de Sousberghe a bien voulu me communiquer quelques renseignements complémentaires, concernant les Lunda résidant dans le District du Kwango, entre la Lutshiko et la Loange. L'autorité de leur chef s'étendrait également sur les Lunda établis dans la province du Kasaï (Territoire de Tshikapa). Le chef lunda de ces régions, le *Mwata Kombana*, exerçait jusqu'en 1940 une suzeraineté sur les chefferies pende. Si les Lunda comme les Pende suivent le régime matrilinéaire, la succession du *Mwata Kombana* est patrilinéaire (on verra plus loin l'importance structurelle de ce fait). Le *Mwata Kombana* devait commettre au moment de son intronisation un inceste rituel avec sa propre sœur, *de même père et même mère*, ou, à défaut avec une demi-sœur de même père. Chez certains chefs lunda, et particulièrement parmi les chrétiens, le rite serait remplacé depuis quelque temps par un geste impudique rapide, consistant à soulever le vêtement de la sœur et à regarder son sexe. Un informateur converti affirma au R.P. de Sousberghe que le chef cessait dès lors de considérer cette femme comme une sœur. L'ethnographe ne précise pas si cette hiérogamie se répétait par la suite; en tout cas, la sœur du chef lunda, la *Nambanza*, régnait

avec lui. On voit donc que le rite incestueux est accompli ici avec une singulière outrance, puisqu'il a pour objet l'union du frère et de la sœur *utérine*. Un tel excès caractérise aussi la culture des Luba.

Une étude récente de D. Biebuyck (1957) apporte de précieuses informations nouvelles. Sur un point précis, D. Biebuyck semble en désaccord avec les auteurs anciens : il estime que la descendance aurait été jadis matrilinéaire chez les Lunda septentrionaux. Actuellement, sous l'influence des critères patrilinéaires, les groupes locaux seraient en fait ambilatéraux. Si cette bilatéralité caractérise aussi le groupe dynastique, D. Biebuyck admet cependant que la ligne masculine y est prépondérante. Assurément, comme le suggère D. Biebuyck lui-même, de nouvelles recherches s'imposent chez les Lunda.

Les éléments les plus intéressants de la courte enquête à laquelle il s'adonna chez les Lunda proviennent de l'observation de la disposition des grands dignitaires autour du roi lors d'une réunion au village royal, en avril 1957.

Cette disposition indique très clairement que les fonctions politiques sont hiérarchisées dans un espace mythique dont le symbolisme reste à découvrir. Dès à présent on aperçoit que les « mères » royales jouent dans cette représentation un rôle extrêmement important. Nous avions suggéré que la Reine-Sœur, la *Lukonkesha* (*Rukonkesh,* selon D. Biebuyck) représentait aussi la mère du souverain. Or nous savons maintenant que ce personnage féminin est la « mère du côté gauche », qu'elle est considérée comme la mère du souverain; elle reçoit des tributs des grands notables. La *Rukonkesh* symboliserait la mère d'un ancien chef lunda. Tout au début de l'histoire dynastique, le pouvoir appartint à une femme, Rweej, qui avait épousé un prince luba. Mais cette union resta stérile et le mari de Rweej

eut un fils d'une autre femme. Celui-ci devint le chef suprême des Lunda, l'ancêtre des rois lunda. Mais le souvenir de Rweej, «mère sociologique» de ce prince, est perpétué par un dignitaire féminin qu'on appelle *Swanamulunda*. Si, par rapport au souverain, la *Rukonkesh* est la «mère du côté gauche», la *Swanamulunda* est la «mère du côté droit»: elle siège à droite, derrière le roi. «Elle est considérée, écrit D. Biebuyck, comme la mère la plus directe du côté droit du monde tel qu'il se reflète au village royal» (p. 791). Selon le même observateur, ces deux mères symboliques figurent parmi les plus hautes autorités de l'Etat. On peut se demander si derrière les rationalisations de caractère historique des Lunda, nous ne retrouvons pas l'écho de cette bipartition symbolique de la maternité que nous avons signalée dans l'univers royal des Swazi et des Nyoro. On se souviendra que lors de son avènement le roi des Swazi épouse successivement la reine de la main droite et la reine de la main gauche; nous avons montré le caractère maternel de ces deux épouses (voir p. 106). Chez les Nyoro, deux femmes choisies dans le clan maternel du roi jouent auprès de lui le rôle d'épouses et de mères substitutives (voir p. 71).

Parmi les dignitaires féminins de la cour lunda, on trouve encore une «fille» de la *Rukonkesh*; elle porte le titre de *Nambaza*. Or chez les Lunda du Kwango, étudiés par le R.P. de Sousberghe, *Nambanza* est le titre décerné à la sœur utérine du chef, régnant avec lui après l'inceste rituel (voir p. 114). D'autre part chez les Lunda du Haut-Kasaï, en Angola, la sœur-épouse du roi serait la *Lukonkesha* (*Rukonkesh*) elle-même, c'est-à-dire celle qui apparaît chez les Lunda du Shaba, étudiés par D. Biebuyck, comme la «mère» du souverain.

Il serait intéressant de savoir si la *Nambaza* a des relations sexuelles avec le roi, au Shaba. Dans l'affirmative,

ces relations seraient nettement incestueuses, puisque, sur le plan symbolique, en tant que «fille» de la *Rukonkesh* (la «mère» du souverain), la *Nambaza* apparaît comme la sœur utérine du roi. Elle double en quelque sorte auprès du roi la *Rukonkesh* elle-même, c'est-à-dire la mère.

On observera, dans cet ordre d'idées, que la fondatrice du titre de *Nambaza* était, selon D. Biebuyck, une sœur de l'ancien roi Nawezi. Le caractère incestueux de sa raison d'être transparaît, nous semble-t-il, dans le fait que le *Nambaza* «constitue une unité avec la Nakabamba» (épouse symbolique du roi, figurant parmi les dignitaires féminins du côté droit).

6. Les Luba

L'influence culturelle des Luba dans l'organisation politique des Lunda est affirmée par la tradition même de ceux-ci. Il est dès lors fort remarquable d'observer chez les Luba l'existence de la hiérogamie incestueuse sous une forme exceptionnellement violente. Il s'agit, soulignons-le, des Luba patrilinéaires qui constituèrent dans la plus grande partie du Shaba, une importante formation politique, comparable par son ampleur à celle des Lunda.

Selon E. Verhulpen, «au cours des cérémonies qui accompagnaient le couronnement d'un nouveau *Mulohwe* [roi]... le *Mulohwe* avait des relations avec sa mère et avec ses sœurs. Ses filles et les filles de ses frères devenaient ses épouses»[74].

L'union sacrée avec la mère ne nous est jamais apparue qu'à travers un voile de contradictions apparentes et de

réticences. Il semble que notre argumentation trouve ici une confirmation importante. On observera le caractère hautement rituel de ces actes; en ce qui concerne la mère et les sœurs, en tout cas, les rapports sexuels sont liés expressément à l'intronisation, c'est-à-dire à la sacralisation du nouveau roi, à la régénération de la royauté. Comme au Nyoro et au Nkole, les frères de l'héritier présomptif (le fils aîné, chez les Luba) lui font une guerre sans merci; les vaincus étaient impitoyablement décapités[75]. Le rituel incestueux doit donc être mis en corrélation, une fois encore, avec la lutte des frères ennemis; ces deux éléments traduisent en actes passionnés une ontologie basée sur la puissance vitale. Chez les Kanioka, à l'ouest du monde luba, le chef confie la fonction d'*Ilunga Mbiya* à l'une de ses demi-sœurs (de même père, *mais de mère différente*); elle peut être encore une sœur ou une fille classificatoire (fille d'un oncle paternel ou fille d'un frère). Au moment de son intronisation, le chef kanioka doit avoir des relations sexuelles avec elle, qu'elle soit ou non mariée. Si un enfant naît de cette union, il appartiendra au mari de la princesse. Notre source ne signale malheureusement pas si cette union incestueuse rituelle doit demeurer stérile lorsque l'*Ilunga Mbiya* n'est pas encore mariée.

Ce dignitaire féminin a des devoirs magico-religieux; elle protège le chef en certaines circonstances[76].

7. Les Dogon

L'Afrique occidentale constituera la dernière étape importante de notre périple. Les traces de hiérogamie réelle sont peu nombreuses, mais les symboles suggestifs sont particulièrement riches. Chez les Dogon du Mali, dans la

tribu Arou, le chef religieux, le hogon, résumé du peuple dogon tout entier, est censé devoir s'unir à sa mère, à l'instar du héros mythique Yourougou. «Aussi, écrit Griaule, est-il, dès son intronisation, séparé d'elle. Il reste en relation avec elle, la nourrit, mais par l'intermédiaire de ses sœurs à lui, lesquelles sont à la fois ses filles, puisqu'il est le pseudo-mari de leur mère, et ses épouses, car elles sont comme des jumelles auxquelles il devrait être uni selon le mythe. Le même interdit pèse sur l'aîné des fils du hogon: réplique de son père, il est aussi le pseudo-mari de sa mère, c'est-à-dire de l'épouse du hogon»[77]. Ce texte très important établit de façon la plus explicite ce qui n'est ailleurs qu'implicite ou vécu.

8. Les Yoruba (Oyo)

De nombreux chercheurs se sont consacrés à l'étude de la mythologie yoruba (Nigeria du Sud); le thème de l'inceste primordial semble y jouer aussi un rôle important[78]; ce thème nous autorise peut-être à interpréter dans la perspective des Dogon, qui coïncide parfaitement avec notre analyse structurelle, les rites royaux de la ville d'Oyo, que nous décrit Johnson. La reine-mère apparaît nettement comme un personnage substitutif; si la vraie mère du roi est encore en vie lorsque son fils accède au pouvoir suprême, elle est mise à mort (c'est la forme la plus dramatique que nous connaissons de l'éloignement rituel imposé à la mère du souverain en Afrique). Elle est enterrée dans la maison d'un proche parent et tous les gens de cette maison reçoivent des privilèges spéciaux; le roi fait accomplir une cérémonie religieuse chaque année sur sa tombe. Le roi règne donc avec une mère officielle, *Iya Oba*; elle participe avec le roi et un haut dignitaire, le *basorun*, à un rite

annuel secret, dont dépend la vie même du monarque[79]. Il s'agit, apparemment, d'un rite de régénération de la royauté, que l'on peut sans trop de hardiesse mettre en corrélation avec le mythe fondamental des Yoruba. Johnson nous dit que le roi et le *basorun* forment en quelque sorte un couple, le *basorun* étant en rapport avec la terre, le roi avec le ciel; le premier ferait figure de chef terrestre et le second de chef céleste[80].

Or un mythe yoruba, peu connu selon Frobenius, explique comment, à l'origine des choses, le dieu du ciel Obatalla et la déesse de la terre Odudua se tenaient étroitement enlacés dans la calebasse du monde et comment, à la suite d'une querelle, cet œuf cosmique éclata[81]. Le couple primordial engendra un fils et une fille; ceux-ci eurent un fils qui viola sa mère et «les conséquences qui en résultèrent eurent pour conséquence la naissance du monde»[82]. On croirait lire une nouvelle version du mythe dogon. On pourrait supposer, en attendant une enquête plus approfondie sur ce sujet, que la présence de la reine-mère auprès du roi et du *basorun*, au cours du rite de régénération annuel, réactualise, ou du moins rappelle, la cosmogonie primitive, basée sur un double inceste. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable qu'à Oyo, le roi ou *Alafin* était censé descendre en ligne directe de Odudua[83]. Il faut méditer aussi la remarque de G. Parrinder selon laquelle Obatalla et Odudua auraient chacun «quelque chose d'androgyne»[84]. On aperçoit donc que le roi, le basorun et la reine-mère forment une unité indissoluble dans le rite. La reine-mère représenterait la calebasse du monde, l'œuf cosmique. Mais nous croyons comprendre que le couple Obatalla-Odudua est également symbolisé par le couple fondamental que forment ensemble le roi et le principal fonctionnaire de l'Etat, le *basorun*. C'est du *basorun* que dépend la vie du roi: chaque année le premier consulte l'oracle pour savoir si les dieux agréeront les sacrifices du second

et si la réponse est défavorable, le roi doit mourir[85]. Le *basorun* assume l'interrègne et son influence politique est considérable. Or, si l'on en croit Johnson, l'objet central du rite de régénération annuel est un cercueil d'argile conservé dans une chambre secrète de son appartement où personne ne peut pénétrer[86]. Aussi bien la reine-mère, mère fictive du souverain, réplique de la calebasse du monde dans laquelle le ciel et la terre se tenaient enlacés comme des jumeaux dans la même matrice, est-elle associée à la vie et à la mort de son «fils».

Il y a lieu de signaler enfin que le premier acte du roi après son couronnement consiste à élever son fils aîné à la dignité de prince-héritier; celui-ci règne avec son père, et est, en outre, associé à la fille aînée de roi qui accède à une dignité dont Johnson ne précise malheureusement pas le caractère singulier[87]. Il n'est pas sans intérêt de noter qu'un frère et une sœur se retrouvent ensemble au pouvoir, à la seconde génération, alors que leur père règne avec une «mère» substitutive. Nous nous hasarderons à mettre ces faits en parallèle avec la suite du mythe cosmique: le couple primordial enfante un frère et une sœur et de leur union naît un fils, qui viola un jour sa mère; faut-il rappeler que le prince-héritier, associé à sa sœur au pouvoir, régnera plus tard en compagnie d'une mère substitutive? Les documents ethnographiques ne nous autorisent cependant pas à croire que des relations incestueuses existent réellement entre le prince-héritier et la fille aînée du roi. Notons que, chez les Dogon, le fils aîné (et réplique) du hogon est écarté de sa mère avec qui il devrait théoriquement avoir des relations sexuelles; chez les Yoruba, la mère du prince-héritier est l'une des huit dames titrées du royaume, elle contrôle une partie de la ville et exerce une grande influence politique: son rôle et sa présence sont si importants qu'une mère substitutive est désignée pour remplacer la

mère réelle du prince au cas où celle-ci ne serait plus en vie[88].

Les faits dynastiques yoruba et dogon apportent donc à notre thèse l'appui important d'un substrat mythique explicite qui semble faire défaut dans la région des Grands-Lacs. A cet égard leur intérêt est tout à fait exceptionnel.

9. Les Jukun

Dans une aire voisine du pays yoruba, le royaume jukun retiendra encore notre attention. Le roi règne avec une sœur officielle, *Angwu Kaku*; son nom signifierait «celle qui surpasse le roi» car elle est la fille d'un ancien monarque et que la puissance des rois défunts l'emporte sur celle du souverain régnant[89]. Elle assume la responsabilité d'un culte qui garantit la santé du roi et la prospérité du royaume. T. Irstam suggère que cette reine-sœur (à vrai dire il s'agit apparemment d'une sœur classificatoire), aurait des relations sexuelles avec le roi[90]. Quoi qu'il en soit, elle vit dans une très grande intimité avec le souverain puisqu'elle est seule autorisée à pénétrer dans certaines dépendances de l'enclos royal et qu'elle doit fournir du sable frais pour la chambre où le roi passe la nuit[91].

Un second dignitaire féminin, appelé *Angwu Tsi*, apparaît, à la cour des Jukun, comme le double féminin du roi. La description de Meek nous laisse supposer que la *Angwu Tsi* incarne le symbole maternel, la propre mère du souverain, dont nous ne connaissons pas le statut. La *Angwu Tsi* est la *veuve d'un ancien roi*, mais pas nécessairement la veuve du roi défunt; elle possède son propre palais, sa propre cour royale et on lui décerne les titres royaux rap-

pelant que le roi est en liaison mystique avec la fertilité du pays; elle est plus particulièrement le chef de la population féminine; elle observe le même rituel quotidien que le souverain; elle exerce des fonctions religieuses et c'est elle qui plante chaque année solennellement les semences royales[92].

La figure incestueuse apparaît dans d'autres faits dont l'ambiguïté nous est à présent familière: cette reine, femme d'un ancien roi, doit s'abstenir de toutes relations sexuelles bien qu'elle soit considérée comme l'épouse du roi actuel. Cet inceste doit donc être interprété, comme ailleurs, dans la perspective symbolique; si la *Angwu Tsi* enfreignait cette interdiction fondamentale, la récolte serait désastreuse.

Il semble que jadis les Jukun exigeaient encore à côté de la *Angwu Tsi*, la présence bénéfique d'une *mère officielle* du roi; mère substitutive qui possédait également sa propre cour, mais dont le statut était inférieur à celui de la *Angwu Tsi*[93]. Enfin, un troisième personnage féminin de caractère «maternel» entoure le roi, son épouse principale *(Wakuku)*, qui est, comme la *Angwu Tsi* la veuve d'un des rois précédents. Alors que la *Angwu Tsi* est le chef de l'ensemble de la population féminine, l'épouse principale *(Wakuku)* dirige les femmes du palais[94]. Il apparaît clairement, dans la description de Meek que sa fonction essentielle est de réaliser avec le roi une hiérogamie «incestueuse» au moment de l'intronisation; en effet, bien qu'elle soit considérée comme l'épouse principale, elle n'a de relations sexuelles qu'à deux reprises avec le souverain, la nuit même de l'intronisation et le lendemain; elle doit ensuite demeurer chaste comme la plupart des «reines-mères» que nous rencontrons en Afrique. Meek semble apercevoir lui-même la fonction maternelle de cette singulière épouse lorsqu'il suggère que le roi doit se mettre à nu

devant elle pour symboliser une renaissance. La *Wakuku* et la *Angwu Tsi* évoquent très curieusement, dans leur complémentarité, les deux épouses rituelles que le roi du Nyoro appelle «petites mères» et qui sont manifestement chargées de réaliser au nom de la mère éloignée, interdite, un inceste substitutif (voir p. 71).

10. Le Dahomey

La haute culture des Yoruba a exercé, on le sait, une grande influence sur les populations du Dahomey. Au roi était adjointe une mère officielle, dont la fonction paraît avoir été essentiellement rituelle[95]. Selon Le Hérissé, de vieilles femmes sont censées incarner les mères de tous les anciens souverains et perpétuer leur souvenir; elles reçoivent des présents des descendants du roi dont elles symbolisent respectivement la mère[96].

Le même auteur signale que les unions entre frères et demi-sœurs sont autorisées dans la «famille» royale[97]. Or, selon la tradition du Dahomey, le premier roi aurait régné avec sa sœur jumelle. On notera que l'héritier ne pouvait être le fils d'une union incestueuse; Le Hérissé formule, en effet, en ces termes la règle: l'héritier est le «premier enfant mâle né d'une des femmes *de sang non royal* (nous soulignons) que le roi avait reçues de son père pour constituer sa maison»[98].

11. Les Etats du Soudan oriental et l'Ethiopie

L'explorateur Nachtigal a signalé le rôle important de la reine-mère dans les royaumes patrilinéaires de Bornu,

Baguirmi et Wadaï. Au Dar-Fur, elle n'exercerait pas de pouvoir réel, mais occupe la seconde dignité du pays[99]; cependant l'une des demi-sœurs du roi assumerait des fonctions plus importantes que la mère du souverain et c'est à elle que T. Irstam réserve le titre de reine. Au Wadaï, une princesse qui est généralement l'une des sœurs du roi occupe une position dominante; au Baguirmi, c'est une sœur ou une fille du souverain. Mais il n'est pas certain que le roi accomplissait réellement l'inceste avec ce personnage féminin privilégié, ce que semble alléguer un peu rapidement T. Irstam[100]. Le même auteur signale la grande influence politique de la reine-mère chez les Fundj[101] et en Ethiopie[102].

Dans cet inventaire critique nous avons réservé, à dessein, les quelques monarchies de statut matrilinéaire que l'on rencontre en Afrique occidentale et centrale. C'est qu'ici, apparemment, — et nous aurons à approfondir cette donnée de base — la mère du souverain joue un rôle prépondérant *en raison même du système juridique particulier qui rattache tout homme au clan, au lignage de sa mère et non de son père.* On pourrait dès lors se demander — et l'on n'a pas manqué de le faire — si la présence de la reine-mère aux côtés du souverain ne constitue pas tout simplement une survivance d'un régime matrilinéaire antérieur.

Selon Frazer, le mariage incestueux lui-même devrait être interprété dans cette perspective évolutionniste: il attesterait le passage de la transmission matrilinéaire du pouvoir à la transmission patrilinéaire: «On peut supposer, écrit-il, que ce système fut introduit dans le but de donner au fils du roi le droit à la couronne dont jouissait jusqu'alors, suivant la descendance, en ligne féminine, soit le fils de la sœur du roi, soit le mari de la fille du roi...»[103]. Mais cette thèse ne vaut ni au Nyoro, ni au Ganda, ni chez

les Shilluk où ni le roi ni les princes ne peuvent avoir d'enfant de leurs sœurs. Le mariage incestueux royal ne semble donc pas avoir pour but de régler un problème de descendance.

Baumann a émis une idée analogue à celle de Frazer, mais plus nuancée : le mariage avec la sœur, ou simplement le rôle important joué par la sœur du roi, serait une forme sociale mixte, intermédiaire entre le droit patrilinéaire de certaines cultures et le droit matrilinéaire d'autres cultures mises en contact avec les premières[104]. Mais le champ d'application d'une telle hypothèse se limiterait de manière certaine, en Afrique noire, à l'ancien royaume de Monomotapa (et peut-être à certains Lunda), où le roi épousait une sœur *utérine*[105]. Baumann reconnaît lui-même que cette explication ne convient pas parfaitement au mariage avec une demi-sœur. Il semble notamment que dans l'ensemble de la civilisation interlacustre, en tout cas au Nyoro et au Ganda, le roi n'épousait qu'une demi-sœur agnatique. Il en est de même au Dahomey[106]. Notons encore qu'au Monomotapa même, l'héritier du trône pouvait être le fils d'une union incestueuse avec la sœur utérine, mais que cela n'était pas indispensable; il devait seulement être le fils d'une des neuf épouses royales officielles du roi défunt, dont la première était nécessairement la sœur du roi[107]. Nous pouvons noter encore, contre l'universalité de la thèse de Baumann, que les dynastes étrangers ne cherchent pas toujours nécessairement à réduire l'opposition qui peut exister entre leurs coutumes successorales et celles de leurs sujets. C'est ainsi que nous avons pu observer personnellement au Maniema le fait suivant : un petit noyau de population, les Bindja, régis par le droit paternel, subissent le gouvernement d'une famille d'origine buye, où les règles de succession sont matrilinéaires. Voici un autre exemple : sur les rives orientales du lac Tanganyika, les Fipa, dont le droit privé est paternel, ont une dynastie étrangère, les

Watwaki, caractérisée par le droit matrilinéaire[108]. Le même cas se présente chez les Lunda du Kwango, où la dynastie est patrilinéaire, bien que le peuple suive le système matrilinéaire. Baumann incline à croire que le rôle important que joue si fréquemment la mère du souverain dans les monarchies africaines ne serait qu'une survivance du droit utérin[109]. Dans *Les origines magiques de la royauté,* Frazer s'attache, de même, avec beaucoup d'ingéniosité, à découvrir les traces précises de ce régime, qu'il croit archaïque, au Ganda[110]. Il explique par l'existence d'un droit matrilinéaire ancien, tant la grande licence sexuelle laissée à la reine-mère et aux sœurs du roi, que l'interdiction d'enfanter qui pèse sur elles. Jadis le trône aurait passé aux frères du roi et aux fils de ses sœurs. La mère et les sœurs du souverain pouvaient alors, comme c'est encore le cas aujourd'hui en Ashanti, s'unir à n'importe qui pour assurer la descendance royale. «Mais, écrit Frazer, quand vint le jour où la descendance se transmit non plus par la lignée féminine mais la masculine, en d'autres termes, le jour où les rois eurent pour successeurs leurs propres fils et non pas leurs frères et les fils de leurs sœurs, c'est alors qu'on aura défendu à la mère et aux sœurs du roi d'avoir des enfants, de crainte que la transmission de la couronne aux fils du roi ne fût mise en danger par l'existence de rivaux qui, d'après l'ancienne loi du royaume, avaient meilleur droit qu'eux au trône». Frazer rattache encore à cette interdiction la coutume de mettre à mort les frères du roi à son avènement. Il faut reconnaître que cette thèse est séduisante, mais elle ne repose pas sur un examen suffisamment attentif des faits. Une objection capitale surgit: pourquoi les demi-sœurs agnatiques paraissent-elles souvent plus importantes dans le symbolisme royal que les sœurs utérines; pourquoi ces demi-sœurs, qui n'appartiennent pas à la prétendue lignée matrilinéaire du roi qu'il s'agirait d'étouffer, sont-elles aussi frappées de stérilité? Pourquoi la règle frappe-t-elle aveuglément tou-

tes les princesses, sans raison? Pourquoi l'union incestueuse rituelle, obligatoire, associe-t-elle généralement une demi-sœur agnatique et non utérine au trône?

La stérilité de la reine-mère et des sœurs royales doit être considérée comme un interdit rituel: il leur est défendu de contracter un mariage *normal*, qui les séparerait du roi auquel elles sont liées par un inceste réel, potentiel ou simplement symbolique. La relation ambiguë de la mère et du fils royal est l'archétype d'un ensemble complexe de coutumes, dont les éléments relevés par Frazer sont arbitrairement détachés. T. Irstam a émis une idée simple et juste: si la mère se trouve fréquemment associée au trône, c'est parce qu'elle est la mère du souverain, c'est-à-dire l'être qui lui est le plus cher et le plus proche[111]. Mais il est essentiel de préciser que cette motivation relève des couches les plus profondes de l'inconscient, où s'élaborent toute mythologie, toute sacralisation de la vie. C'est pourquoi, lorsque le visage de la mère est projeté au sommet de la construction sociale, il s'entoure d'une telle ambiguïté. Celle-ci irradie sur tout ce qui évoque le symbole maternel. Ainsi le mariage incestueux solennel, que le roi contracte, n'a généralement pour objet ni la sœur utérine ni la mère, car elles sont confondues, interdites au même degré dans la pensée symbolique. *La demi-sœur est un personnage substitutif.*

12. Les royaumes matrilinéaires

Le mariage avec la sœur *utérine* en Egypte et au Monomotapa et le rite incestueux pratiqué avec la sœur *utérine* chez certains Lunda paraissent hautement exceptionnels en Afrique. Il est de règle que la reine-sœur ne peut appartenir à la même matrice que le souverain. Cette conception dissoud, croyons-nous, la contradiction, que Baumann

croyait voir dans la dichotomie établie entre les sœurs utérines et agnatiques. Selon cet auteur, si la descendance se compte en ligne paternelle (comme c'est le cas dans les systèmes sociaux qui nous occupent), les femmes de la lignée paternelle devraient, théoriquement, être interdites au plus haut degré. Or c'est précisément avec une demi-sœur agnatique que le roi a des relations incestueuses, tandis que la sœur utérine est rigoureusement interdite. Baumann interprétait ce fait comme «une inconséquence visible, qui ne peut être expliquée dans l'état actuel des connaissances»[112]. Cette inconséquence provient d'un excès de logique dans la pensée de l'auteur. Le système patrilinéaire n'est pas une abstraction rigide, d'où découlerait nécessairement une certaine conception de l'inceste, différente de la notion qu'en aurait la société matrilinéaire. La mère et la sœur du roi peuvent être associées au destin royal sans que pour cela, nécessairement, la construction sociale dans sa totalité ait jamais été conçue dans la perspective matrilinéaire. De même, dans une société patrilinéaire il se fait que l'inceste avec la mère ou la sœur utérine est considéré avec plus d'effroi que l'inceste avec la sœur agnatique. C'est que la mère est un dénominateur commun à tous les systèmes sociaux; ses frères, ses parents, son groupe social ne sont jamais à vrai dire totalement étrangers aux intérêts du fils, quel que soit le type de société. Que le symbole maternel marque d'une empreinte particulièrement vive les sociétés qui ont opté pour la lignée maternelle, voilà qui est indéniable, voilà qui jette peut-être un pont entre le symbolisme royal et la morphologie des sociétés matrilinéaires, mais cette observation ne nous autorise pas à voir dans celui-là les vestiges de celle-ci. Accordons aux théories de Baumann et Frazer, que la présence de la mère et de la sœur aux côtés du souverain (dans une société patrilinéaire) crée entre la triade royale et les éléments-clés de la société matrilinéaire, une homologie profonde. Ceci nous facilitera peut-être l'accès des

valeurs implicites exploitées par l'architecture des sociétés de style matrilinéaire. Nous allons d'abord, pour ne pas quitter le plan dynastique, examiner quelques aspects particuliers des monarchies matrilinéaires en Afrique, puis nous tenterons d'aborder les sociétés matrilinéaires en général par la voie royale où nous nous sommes engagé.

Au départ de ce nouveau périple, nous devons faire observer, avec T. Irstam, que tous les mariages entre frère et sœur en Afrique caractérisent les sociétés nettement patrilinéaires[113]. Baumann était moins affirmatif, bien qu'il soit le premier à avoir fait ce rapprochement[114]. T. Irstam a élagué avec un esprit critique aigu la liste établie par l'ethnologue allemand, ce qui nous permet de croire à une corrélation absolue, en Afrique du moins, entre le mariage incestueux avec la sœur et la patrilinéarité. Mais on ne voit pas très bien comment T. Irstam est fondé à en conclure que le mariage entre frère et sœur favoriserait le droit d'héritage en ligne paternelle.

Baumann considérait, quant à lui, que le mariage royal du frère et de la sœur constitue un moyen d'aligner le droit dynastique sur le droit privé des autochtones. Nous venons de critiquer ce point de vue. Il nous a semblé qu'il y avait infiniment plus qu'une question juridique dans l'inceste du roi. Nous observerons par la suite que les sociétés africaines régies par le droit matrilinéaire répriment de la manière la plus sévère toute union du frère et de la sœur utérine. Ceci fera l'objet de nos nouvelles investigations. Anticipant sur notre exposé, on peut dire que la thèse de Baumann est absurde : on ne comprend pas que des dynastes conquérants, soumis à cette interdiction, aient pu songer pour se rapprocher des principes juridiques de leurs sujets, à transgresser une interdiction fondamentale de leur propre culture, en risquant d'autre part de soulever l'horreur des autochtones. Les Lunda du Kwango qui ont une dynastie

patrilinéaire admettent l'inceste rituel du chef avec une sœur utérine, alors que le peuple pende (*matrilinéaire*) sur lequel s'étendit leur suzeraineté, interdit rigoureusement cet acte à ses propres chefs (voir p. 114).

Un assez grand nombre de sociétés africaines sont régies par le droit matrilinéaire. Parmi celles-ci un petit nombre seulement se présentent comme des Etats élaborés. citons les unités politiques les plus importantes : l'ancien royaume côtier du Kongo, l'ancien royaume de Loango, situé au nord du précédent, le royaume actuellement fort prospère des Kuba, au Kasaï, le royaume bemba, en Zambie, les Ashanti du Ghana. Sur la base de ces quelques exemples nous tenterons de montrer comment les symbolismes des monarchies patrilinéaires et matrilinéaires sont, en un sens, de signe contraire.

Le royaume des Kuba, établi au nord-ouest de la province du Kasaï, a été décrit une première fois, fort imparfaitement, par Torday[115]. En 1953-54, Jan Vansina y effectua une mission ethnographique. Il a bien voulu nous communiquer les éléments de base qui concernent notre propos, et complètent les articles déjà publiés.

Le souverain de cet Etat matrilinéaire est le *Nyim;* le *Nyim* est en quelque sorte l'image du héros culturel Woot. Or Woot commit un acte que la culture kuba réprouve hautement de nos jours : il coucha avec sa propre sœur utérine et neuf enfants naquirent de cette union incestueuse[116]. A vrai dire *in illo tempore* le principe même de la filiation matrilinéaire n'était pas encore clairement établi; le mythe nous conte comment Woot déshérita ses fils au profit de ses filles, instaurant ainsi la matrilinéarité. Ce récit est d'un intérêt exceptionnel et il retiendra notre attention au cours du chapitre suivant. Un jour qu'il était ivre, Woot gisait sans vêtement au sol et ses fils se moquè-

rent de sa nudité; ses filles par contre s'approchèrent pudiquement de lui à reculons pour ne pas le voir et le recouvrirent. Lorsque Woot apprit cela, il se fâcha, il déshérita ses fils au profit de ses filles et imposa aux premiers les épreuves du rituel d'initiation, qui, de nos jours encore, constitue la réactualisation de ces événements mythiques.

Une légende kuba, rapportée par Torday, commente avec indignation l'inceste commis par Woot; celui-ci aurait dû s'exiler sous la pression de la réprobation populaire, car il s'était montré «pire qu'une bête»[117]. On aperçoit que cette version commente simplement en termes profanes un acte mythique nécessaire, un acte primordial, exceptionnel, de création. En fait, loin d'apparaître comme un roi paria, Woot est le grand ancêtre et la loi matrilinéaire aussi bien que l'initiation qu'il instaura sont toujours suivies par les Kuba. Et lors de son couronnement, le *Nyim,* personnification vivante de Woot, réactualise, *mais de manière voilée et presque secrète,* l'union incestueuse de Woot et de sa sœur utérine puisqu'il épouse une sœur utérine classificatoire, la fille de la sœur de sa mère, contrairement aux lois exogamiques ordinaires.

J. Vansina nous dit que ce mariage est «*plus ou moins secret et, qu'en tout cas, il est malséant d'en parler*». Cette épouse incestueuse vit parmi les autres femmes du harem royal et elle ne semble pas jouer un rôle prépondérant; il ne lui est pas interdit de mettre des enfants au monde.

Ces faits troublants méritent qu'on les analyse attentivement. Voici donc un inceste qui se présente apparemment comme une hiérogamie semblable à celle que nous avons étudiée dans plusieurs sociétés *patrilinéaires* africaines. Son objet est une sœur *utérine* classificatoire, substitut vraisemblable de la sœur réelle. Si l'inceste tend ainsi clairement vers la sœur utérine véritable, qui est généralement prohi-

bée dans les rituels des sociétés patrilinéaires que nous avons examinés précédemment, il convient d'observer qu'ici encore la sœur utérine véritable est inaccessible au roi. Quant à la mère du *Nyim,* dont l'influence politique est considérable, elle n'est nullement écartée de son fils; un fait curieux caractérise son intronisation : elle doit épouser, lorsque son fils accède au pouvoir, un certain nombre d'hommes, c'est-à-dire qu'elle est officiellement polyandre. Elle bénéficie donc d'un statut *diamétralement opposé* à celui des reines-mères de la région des Grands-Lacs ou au statut des mères substitutives que l'on octroie au roi sous forme d'épouses chastes chez les Jukun du Nigeria.

Or une telle liberté caractérise encore la vie sexuelle de la mère et des sœurs utérines du roi (et en général de toutes les femmes du clan royal) chez les Bemba matrilinéaires de Zambie[118]; Frazer fait état d'une situation analogue chez les populations matrilinéaires du Ghana[119] et un ancien auteur, Dapper, signale que la mère et les «sœurs» du roi «peuvent coucher avec autant d'hommes qu'elles veulent»[120] au royaume de Loango, qui s'étendait jadis au nord de l'embouchure du fleuve Congo, et dont la structure était matrilinéaire comme celle de l'ancien royaume du Kongo, son voisin immédiat. Au Loango, la reine-mère (*Makunda*) régnait effectivement avec le roi; elle n'était pas nécessairement la vraie mère du souverain : elle devait être la femme la plus âgée de sa parenté utérine[121]. Il semble donc qu'*une corrélation peut être établie entre ces faits nouveaux et l'orientation matrilinéaire de la structure sociale.* Encore faut-il en découvrir la raison. Il nous faut approfondir le thème de l'inceste dans un tel type de société. Nous avons vu que l'inceste rituel du roi des Kuba a pour objet une sœur utérine classificatoire. Or les «sœurs» utérines présentent en société matrilinéaire une caractéristique tout à fait remarquable : données en mariage à autrui, elles sont chargées de fournir des succes-

seurs à leurs frères. Il est singulier d'observer que la sœur utérine classificatoire que le roi des Kuba épouse au moment de son intronisation, perd cette qualification sociale fondamentale, puisque les enfants qu'elle aura du *Nyim* ne peuvent lui succéder : ils sont assimilés, nous dit J. Vansina, aux fils ordinaires du roi et ne peuvent donc, en vertu du régime matrilinéaire, être héritiers. Cette hiérogamie est, pourrait-on dire, socialement stérile, comme l'est, chez les Nyoro patrilinéaires, le mariage du roi avec l'une de ses demi-sœurs. Cette «stérilité» sociale de l'inceste apparaît, d'une autre façon, dans une société matrilinéaire de l'Angola, chez les Nyaneka : le jour de son intronisation le roi doit avoir des relations sexuelles avec l'une de ses «cousines» appartenant au clan de l'éléphant[122]; or le roi des Nyaneka ne peut plus jamais revoir, par la suite, cette femme, de même qu'il est interdit au roi du Nyoro de se trouver en présence de sa mère et de la sœur qui l'a purifié à l'eau lustrale le jour de son avènement (voir p. 73).

Qu'en conclure sinon que *l'inceste commis avec la sœur utérine, image de la mère, est l'interdiction fondamentale de la société matrilinéaire aussi bien que de la société patrilinéaire ?* Le roi des Kuba le réalise de manière secrète, dans la gêne générale, et encore à travers une sœur substitutive; de même le roi des Nyaneka. Une légende kuba est édifiante à ce sujet. Elle raconte que tous les êtres vivants dormaient jadis dans la même hutte que leurs sœurs. Deux frères vivaient ainsi avec leur sœur; mais un esprit rendit la jeune fille enceinte; les deux frères s'en accusèrent mutuellement et tous trois moururent de honte. Depuis lors un homme adulte ne peut plus dormir dans la même hutte que sa sœur pubère[123]. Soulignons le trait : un esprit rendit la jeune fille enceinte, comme si l'horreur de l'acte réel rendait tout à fait invraisemblable l'accouplement incestueux. La pudeur actuelle n'est pas présentée

comme une précaution contre le désir, mais contre les «esprits».

L'inceste royal, chez les Kuba, doit être interprété dès lors dans la perspective de l'isolement du *Nyim*. «Les rois et les sorciers, disent les Kuba, ne connaissent pas la honte. Ils vivent au-dessus de la société»[124]. En accédant au pouvoir suprême, le roi rompt tout lien clanique, *il est hors clan*. C'est ce qu'indique J. Vansina lui-même[125], commentant l'inceste royal. Une nuance importante caractérise cette union chez les Kuba matrilinéaires: elle n'apparaît pas comme une hiérogamie notoire, elle se déroule dans l'ombre, comme si la culpabilité qui s'y attache était plus forte encore que dans les monarchies patrilinéaires.

A cet égard la tradition du royaume bemba de Zambie est éminemment suggestive. Cette tradition indique qu'une aristocratie patrilinéaire, soit lunda, soit luba, aurait fondé la monarchie. On se souvient que le roi des Luba réalise une hiérogamie particulièrement violente le jour de son intronisation, couchant avec ses sœurs et sa mère, tandis que l'union rituelle du chef avec une sœur utérine a été signalée chez certains Lunda. Or la geste royale des Bemba nous fait revivre en quelque sorte le processus structurel fondamental de la société matrilinéaire, *le changement de signe* que subit la sœur royale en passant d'une structure patrilinéaire à une structure matrilinéaire. Telle est du moins l'interprétation sociologique qui s'impose à l'esprit, à la lecture de ces récits, dont voici les détails.

Selon E. Verhulpen, le premier roi des Bemba, Chiti Mukulu, serait un proche parent du sixième roi du Lunda. Il aurait été envoyé à la conquête du pays bemba, tandis que d'autres princes lunda annexaient les provinces méridionales de l'empire. Mais selon une autre version, également rapportée par E. Verhulpen, l'émigration de Chiti

Mukulu et de ses partisans aurait eu lieu plus tôt; Chiti Mukulu serait l'un des fils du roi Konde et il aurait été déshérité par son père au profit de sa sœur Lueji qui épousa le prince luba à qui les Lunda doivent leur structure politique[126].

Ces détails «historiques» sont intéressants car nous en trouvons l'écho dans la version mythique des Bemba, où il apparaît que le conflit qui opposa Chiti Mukulu à son père constitue le nœud de l'affaire. Les Bemba projettent de toute évidence, dans le temps et l'espace mythiques qui constituent les coordonnées de ce récit, les problèmes psycho-sociologiques propres à leur structure matrilinéaire. Voici la version bemba, rapportée par Labrecque[127]: Chiti Mukulu et son frère Nkole auraient été en dispute avec leur père Mukulumpe, prince consort du Lunda, époux de la reine-mère Mumbi Mukasa; celle-ci était tombée du ciel. Le récit se place donc à l'époque mythique; sa signification dépasse vraisemblablement le domaine de l'anecdote historique, elle requiert toute notre attention. Nous ne trouvons nulle trace de ce Mukulumpe dans la généalogie des rois lunda, fournie par E. Verhulpen. La légende a manifestement pour but d'expliquer l'apparitition du droit matrilinéaire chez ces princes lunda exilés, et elle recouvre déjà d'un masque matrilinéaire les institutions patrilinéaires du Lunda. Le récit mythique des Bemba reconnaît cependant l'existence du principe patrilinéaire au Lunda: *d'une première union,* Mukulumpe avait eu deux enfants, et le récit nous présente l'aîné comme l'*héritier du trône.*

Autour des fils de Mukulumpe et de sa seconde épouse, Mumbi Mukasa, ne va pas tarder à s'ébaucher une véritable tragédie œdipienne. Les trois fils, Katongo, Nkole et Chiti, devenus adolescents, résolurent de construire une haute tour avec des troncs d'arbre. Mais la construction

s'écroula, tuant beaucoup de gens. Mukulumpe entra en fureur et fit crever les yeux de son fils Katongo. Les deux autres frères réussirent à s'échapper du village. Ils se réconcilièrent quelque temps après avec leur père.

Le second épisode du récit introduit un élément sexuel important dans la rivalité père-fils. Un peu plus tard, le courroux du roi se réveilla car les jeunes princes commirent une série de méfaits; une tradition précise qu'ils auraient commis l'adultère avec les jeunes femmes de leur père. Chiti et Nkole se sauvent. Des amis prennent leur parti. Une bataille en règle éclate. Le roi finit par se réconcilier à nouveau avec ses fils mais il leur intime l'ordre de quitter le pays lunda. Le récit mythique accuse aussi la reine-mère d'être à la source du conflit. En effet Mukulumpe renvoya la mère de ses enfants au ciel parce qu'elle avait été la cause de ses malheurs. Mais nous n'allons pas tarder à apprendre que la lutte avait un autre objet incestueux: la sœur des princes. Ceux-ci étaient donc sur le chemin de l'exil. Chiti décida brusquement d'enlever sa sœur Chilufya-Mulenga à son père. La jeune fille était tenue enfermée dans une hutte entourée de sonnettes. Il est vraisemblable, bien que le mythe ne le précise pas, que le roi gardait sa fille à sa disposition sexuelle; on se souvient que Carvalho décrit la grande liberté que prennent les rois du Lunda avec la prohibition de l'inceste. Chiti envoya cinq hommes de sang royal qui se glissèrent dans la prison et réussirent à enlever la jeune fille sans donner l'alarme. Mais sur le chemin du retour, un des princes, Kapasa, ne put résister au désir: il coucha avec Chilufya-Mulenga, sa sœur, et la rendit enceinte. L'expédition revint auprès de Chiti, qui entra dans une grande colère lorsqu'il apprit l'inceste commis par Kapasa; il bannit ce dernier. La réaction que le récit prête à Chiti, le premier roi bemba, est la réaction typique d'une société matrilinéaire à l'égard de l'inceste avec la sœur. S'il arrache sa sœur au père, il est entendu,

implicitement que ce sera pour qu'un homme d'un autre clan lui donne des neveux utérins, des héritiers. Le lien frère-sœur est chez les Bemba, comme dans les autres sociétés matrilinéaires, l'objet d'une haute *valorisation sociale.* L'inceste tend à être banni de l'horizon royal. C'est ce qu'indique encore un fait observé directement par le R.P. de Sousberghe dans une population matrilinéaire du Kwango, les Pende: un chef qui était aussi guérisseur, voulut soigner sa sœur qui souffrait d'un abcès à l'aine; la réaction populaire fut impitoyable, il fut démis de ses fonctions: «tu as vu la nudité de ta sœur, tu ne peux plus être notre chef»[128]. Or, chez les Lunda de la même région, où la dynastie est *patrilinéaire,* le même auteur rapporte, nous l'avons vu précédemment, que la contemplation rapide du sexe de sa sœur constitue un acte rituel d'intronisation. L'inceste que commet le prince Kapasa est, en fait, une hiérogamie royale.

Mais le mythe bemba indique la nécessité impérieuse de «désérotiser» la sœur du roi, tout en faisant ressortir l'attraction érotique qu'elle exerce. L'acte incestueux du prince Kapasa est accompli à l'endroit critique, sur la voie qui mène de la société patrilinéaire à la société matrilinéaire. Evidemment, on pourrait tenir que c'est sous la pression de l'organisation matrilinéaire des autochtones que les princes lunda décident d'aller chercher au pays natal la sœur royale. Mais cette interprétation «historique» n'invalide en rien notre analyse structurelle.

Il apparaît bien, dans le récit de Labrecque, que Chiti Mukulu et ses frères appartenaient originellement à une culture patrilinéaire; on sait cependant que les provinces annexées par les Lunda en Angola au cours de leur grande expansion (XVIIe siècle?) groupent toutes des sociétés matrilinéaires; les traditions des Lunda du Nord, chez qui se trouvait le centre de la monarchie, affirment qu'ils ont

toujours suivi, quant à eux, le système patrilinéaire. Mais les Lunda matrilinéaires du sud estiment généralement qu'il n'en a pas toujours été ainsi et que les Lunda du nord auraient adopté la structure patrilinéaire sous la pression des Luba; la fille du roi Konde épousa, en effet, un prince luba[129]. F. Grévisse a suggéré que l'émigration des fils de Konde (qui semble évoquée dans le récit mythique des Bemba) indiquerait leur refus d'adopter la domination de cet étranger et le changement subséquent de l'ancienne structure matrilinéaire en structure patrilinéaire[130]. Si cette interprétation était fondée, on conçoit mal pourquoi le récit des Bemba *matrilinéaires* indique que la succession au trône était *patrilinéaire* au Lunda. Le conflit fondamental n'oppose d'ailleurs pas, initialement, les princes lunda à un étranger, le mari de leur sœur, mais à leur propre père. Plusieurs autres versions, circulant parmi les Lunda eux-mêmes, mentionnent le même fait, signalant que Konde *déshérita* ses fils (qui portent parfois d'autres noms) et donna l'anneau royal à sa fille à charge de le transmettre à son mari, puis à leurs enfants; «la succession patrilinéaire, écrit M. Mc Culloch, résumant ces récits, est considérée comme le cours normal des choses»[131]. La version des Bemba prend donc une valeur sociologique singulière puisqu'elle souligne le changement de perspective qu'implique l'adoption de la structure matrilinéaire par des conquérants patrilinéaires. Cette base historique est corroborée par l'existence d'une aristocratie lunda *patrilinéaire* parmi les populations matrilinéaires de la vallée du Luapula, à la frontière de la Zambie et du Zaïre (royaume de Kazembe), à proximité du royaume bemba[132]. Il en est de même, selon le R.P. de Sousberghe, chez les Lunda du Kwango, dont la dynastie *patrilinéaire* règne sur des populations *matrilinéaires*. On observera cependant que le thème du roi primordial déshéritant ses fils se retrouve chez les Kuba matrilinéaires, où il ne peut évidemment pas être interprété comme un récit «historique»; comme chez les Bemba, il

justifie l'existence et la singularité du système matrilinéaire par rapport à la structure patrilinéaire considérée comme normale. Il convient donc d'en faire, avant tout l'analyse psycho-sociologique.

Les Bemba affirment parfois que les conquérants qui fondèrent leur royaume viennent du pays luba (et non du Lunda); cette tradition est rapportée par A. Richards, à qui nous devons de nombreux travaux sur les Bemba[133]. Or la monarchie a toujours été patrilinéaire chez les Luba et, nous l'avons vu, la hiérogamie incestueuse y était pratiquée avec la mère et les sœurs du roi. A. Richards écrit que les conquérants, qui quittèrent le pays luba avec Chiti Mukulu, envoyèrent un messager pour «voler» leur sœur. Si la tradition «historique» rapportée par cet auteur est fondée, nous observerions avec plus de netteté encore le changement de signe qui affecte le personnage de la sœur royale chez les Bemba matrilinéaires, par rapport à la monarchie patrilinéaire des Luba. A. Richards, l'ethnographe attentif des Bemba, ne signale jamais chez ces derniers l'existence d'une hiérogamie incestueuse; aucun lien incestueux ne paraît exister entre le roi et son épouse principale, intronisée en même temps que lui. Mais les femmes du clan royal, et notamment les sœurs utérines jouissent d'une grande liberté sexuelle car «la lignée matrilinéaire royale est associée chez les Bemba à la fonction de la maternité»[134]. La mère du roi est fort honorée; elle participe au conseil tribal[135].

C'est donc que l'exaltation de la vie, de la fertilité, se manifeste différemment dans les sociétés matrilinéaires et patrilinéaires. Dans la monarchie luba patrilinéaire, un inceste rituel avec la mère et les sœurs scelle, au début d'un règne nouveau, l'accord du roi et de la fertilité cosmique. Chez les Bemba matrilinéaires, la vie sexuelle intense de la mère et des sœurs utérines du roi constitue, à titre

permanent, la garantie de cette fertilité; leur activité sexuelle a la valeur d'un rite sans cesse renouvelé; cette liberté permanente équivaut en quelque sorte à l'inceste rituel unique que le roi luba commettait le jour de son intronisation, avec sa mère et ses sœurs. Mais le rite renouvelé des femmes du clan maternel royal, l'exaltation de la maternité qu'il constitue chez les Bemba, respecte la prohibition de l'inceste; le mythe relatant la colère du roi fondateur, Chiti Mukulu, devant l'inceste commis par la sœur qu'il avait dérobée au loin, montre qu'il s'agit là d'une attitude fondamentale de la culture. Nous la retrouvons dans la désapprobation des Kuba matrilinéaires lorsqu'ils commentent l'inceste primordial de Woot, et nous la retrouvons aussi dans l'atmosphère de secret dont s'entoure la hiérogamie du roi kuba avec une sœur utérine classificatoire; on comprend qu'un tel roi participe à l'impureté des sorciers, des lépreux, des excréments[136].

Ce symbolisme latent nous introduit au cœur des problèmes généraux de toute société matrilinéaire. On observera aussi que, sur la route difficile que prend le prince Kapasa, la route de la matrilinéarité, se déroule un autre drame mythique: la sœur a été «volée», dérobée au père qui la tenait enfermée. On pourrait dire que le récit bemba tend à nier le droit du père sur ses enfants, et particulièrement sur sa fille, conquise par les frères utérins; ceux-ci se présentent comme des fils ennemis, depuis longtemps en lutte contre leur père. Mais, si la victoire revient aux fils, elle est bien ambiguë, car déjà les fils se disputent entre eux à propos de la sœur conquise; et c'est alors qu'est proclamée la Règle: désormais la sœur, associée au frère dans la construction de la société sera en même temps séparée de lui par un tabou vigilant. Si le roi est en quelque façon le miroir de la société avec laquelle il s'identifie, on comprend pourquoi, dans le symbolisme royal matrilinéaire, la sœur, pivot de la société, la sœur exaltée, image de la

mère, assurant la perpétuité du clan des frères, de la société tout entière, ne peut pas plus que la mère être l'objet d'une hiérogamie incestueuse. C'est par son rôle social même que la sœur du roi, comme la sœur de tout homme, est associée à la fertilité, à la fécondité du clan matrilinéaire où les fils de la sœur, et non les propres enfants de chacun, perpétuent la vie du groupe composé de «frères», de «neveux» et d'«oncles maternels». Il y aurait donc *profanisation*, en régime matrilinéaire, du haut symbolisme royal caractéristique des sociétés patrilinéaires que nous venons d'examiner. Ces remarques préliminaires ne pourront être étayées qu'au chapitre suivant où nous tiendrons compte d'un plus grand nombre d'éléments.

Bornons-nous provisoirement à l'examen des faits dynastiques. Chez les Ashanti du Ghana, le principe de la double filiation domine la société, mais les auteurs s'accordent à reconnaître l'importance primordiale de la matrilinéarité. Le roi ashanti règne avec une «mère» classificatoire, une femme choisie dans son lignage matrilinéaire; mais la vraie mère du souverain doit être présente aux côtés de la reine lors de la grande fête de fertilité appelée *odwera*[137]. La reine-mère est le véritable «propriétaire» du pays; elle est la mère de tous, fille de la lune, déesse maternelle, tandis que le roi représente sur terre le soleil, fils de la lune[138].

La reine-mère est en liaison mystique avec toute féminité; son principal devoir est de prendre soin des femmes, et de tout ce qui concerne la naissance, le mariage et la vie familiale; elle a son propre tribunal, où les affaires impliquant les femmes peuvent être déférées. Elle jouait jadis un rôle politique important, bien que la charge de l'administration reposât essentiellement sur les épaules du roi[139]. Celui-ci est, quant à lui, le centre dynamique de l'Etat et de l'univers. Il n'est en rien séparé de la reine-mère comme c'est le cas dans plusieurs monarchies patrili-

néaires: elle siège au contraire, en pleine lumière, à ses côtés, à sa gauche, une marche plus bas que le souverain, de façon, dit-on, qu'il puisse la protéger de son corps en cas de danger[140]. Rien dans leurs relations n'évoque apparemment, de près ou de loin, l'inceste symbolique et l'épouse royale ne peut jamais appartenir au clan royal, au clan maternel du roi[141].

Dans l'ancien royaume de Loango, où la descendance se comptait également par les femmes, nous savons de manière explicite que les princes et les princesses ne pouvaient se marier entre eux[142]. Enfin dans les chefferies actuelles, nées de la désagrégation de l'ancien royaume de Kongo (au Zaïre), le chef «couronné», qui se trouve à la tête de plusieurs clans matrilinéaires ou même d'un seul clan important, règne avec une femme à qui sont dévolues d'importantes fonctions religieuses: la *ndona nkita*. Si le terme *ndona* est d'inspiration portugaise, il semble bien que l'institution est ancienne; la *ndona nkita* évoque en effet le personnage de la reine-mère tel qu'il apparaît en Ashanti; son rôle principal consiste à dispenser autour d'elle la paix et la sérénité; elle exerce essentiellement son ministère sur les femmes. La *ndona nkita* est investie en même temps que le chef «couronné», mais elle n'est pas son épouse, elle est mariée à un homme qui ne peut contracter d'autre union[143]. Dans la mesure où le chef et la *ndona nkita* peuvent être mis en relation avec les «couples» royaux dont nous avons examiné le statut, il est intéressant de noter combien l'idée de la hiérogamie incestueuse paraît étrangère à la conception des Kongo matrilinéaires.

En terminant, il convient de jeter un regard au delà de l'horizon africain. On sait que chez les anciens Péruviens l'Inca épousait sa sœur; les auteurs ne précisent pas s'il s'agit d'une demi-sœur ou d'une sœur utérine; Beuchat indique que les épouses légitimes de l'Inca devaient,

comme lui, descendre du Soleil, c'est-à-dire appartenir à son clan et même à la branche actuellement régnante; en outre, «l'héritier ne pouvait être qu'un fils issu du mariage de l'Inca et sa *sœur ainée* (nous soulignons), qui portait le titre de Coya ou de Mama-Ocello, 'la terre-mère'»[144]. Ce privilège incestueux présente au moins deux des caractéristiques structurelles africaines; il s'applique au roi d'une société dont le régime est patrilinéaire et il est en liaison étroite avec le caractère sacré du souverain. Le titre «terre-mère», octroyé à la reine, indique les affinités de ce personnage avec le symbole maternel. Selon R. Karsten, la loi prescrivant que la reine devait être la propre sœur du roi serait tardive; quoi qu'il en soit, l'auteur souligne le caractère privilégié de cet inceste car les mariages entre frères et sœurs (et d'une façon générale entre parents rapprochés) étaient strictement interdits dans l'empire[145]. P.A. Means estime que le seul mariage incestueux qui n'ait jamais été mis en doute est celui de Tupac Yupanqui (XVe siècle); il note que le mariage incestueux de l'Inca n'est pas *logique* comme le serait le mariage avec la fille du chef voisin, qui offrirait des avantages politiques[146].

Aussi bien convient-il sans doute de situer ces faits dans la perspective structurelle du sacré, et plus précisément du symbolisme maternel. En est-il de même en Polynésie? L'indication de Beuchat, selon laquelle la Coya devait être la *sœur aînée* du roi, peut être rapprochée des faits polynésiens où le mariage est licite seulement entre le frère cadet et la sœur aînée. Mais cette forme de mariage incestueux est interprétée par R. Linton et Cl. Lévi-Strauss comme «une concession du droit d'aînesse»[147]. En effet, la primogéniture joue un rôle dominant dans le système de parenté des Polynésiens qui n'est pas, à vrai dire, unilinéaire, mais à la fois patrilinéaire et matrilinéaire: le premier-né, homme ou femme, donne naissance à une lignée plus importante que le second enfant, la lignée issue de celui-ci

est d'un rang supérieur à la lignée du troisième, etc. Selon Linton, dans plusieurs groupes polynésiens, lorsque le premier-né est une fille, elle est mariée à son frère cadet pour supprimer toute possibilité de rivalité entre les deux lignées au sujet de la chefferie. La descendance commune du frère et de la sœur recevait ainsi une double dose de *mana*. Presque partout en Polynésie, le seul type de mariage incestueux reconnu était celui-là. Cependant il semble qu'à Hawaï le désir de renforcer le *mana* de la descendance ait parfois conduit au mariage du frère aîné avec la sœur cadette[148].

Le mariage aristocratique polynésien semble donc différer des cas précédents en ce qu'il règle un problème de descendance, alors qu'en Afrique noire l'union incestueuse du roi et d'une demi-sœur est une hiérogamie stérile. On observera cependant que le souci du rang, du prestige social, qui de toute évidence est au premier plan ici, va de pair avec la transmission d'un principe sacré : le *mana*; à cet égard le couple frère-sœur apparaît comme idéal, au point qu'à Hawaï les Polynésiens n'hésitent pas à autoriser aussi le mariage avec la sœur cadette.

Ce caractère idéal de la ré-union du frère et de la sœur va retenir toute notre attention à présent; il va nous permettre d'aborder les problèmes structurels fondamentaux des sociétés matrilinéaires, où le couple frère-sœur s'affirme comme cellule sociale *désérotisée*. Ce problème prolonge directement nos investigations précédentes car, en même temps, la société matrilinéaire rapproche tout homme de sa mère, exaltant la vie donnée par la mère et les sœurs utérines, au détriment de la vie donnée par l'épouse, le mari étant en quelque sorte étranger au destin social de ses propres enfants.

NOTES

[1] Seligman, 1913, p. 613.
[2] Lévi-Strauss, 1949, p. 10.
[3] Lowie, 1935, p. 446.
[4] Lévi-Strauss, 1949, p. 11.
[5] Paulitschke, 1893, I, p. 196. Ces renseignements sont peu sûrs.
[6] Schapera, 1950, p. 156.
[7] Idem, p. 151.
[8] Idem, p. 163.
[9] Lowie, 1935, p. 445.
[10] Mauss, 1947, p. 114.
[11] Roscoe, 1923, p. 140.
[12] Hombert et Préaux, 1949.
[13] Idem, p. 140.
[14] Idem, p. 142.
[15] Moret, 1926, p. 297.
[16] Gordon, 1946, p. 161.
[17] Hohenwart-Gerlachstein, 1952, p. 235.
[18] Roscoe, 1911, p. 122.
[19] Mair, 1934, p. 85.
[20] Roscoe, 1929, pp. 147-148.
[21] Idem, p. 56.
[22] Irstam, 1944, p. 175 et Baumann, 1926, p. 153.
[23] Irstam, 1944, p. 174.
[24] Meek, 1931, I, p. 335.
[25] Seligman, 1932, pp. 47-49.
[26] Lienhardt, 1955, pp. 29-42.
[27] Butt, 1952, p. 54.
[28] Evans-Pritchard, 1948, pp. 34-35.
[29] Seligman, 1932, p. 48.
[30] Lienhardt, 1955, p. 30.
[31] Sandrart, 1939, I, p. 68.
[32] Lienhardt, 1955, pp. 32-33.
[33] Biebuyck, 1955, p. 447.
[34] Vansina, 1954, p. 909.
[35] Hofmayr, 1925, p. 139.
[36] Idem, p. 60, cité par Irstam, 1944, p. 124.
[37] Idem, p. 52.
[38] Baxter et Butt, 1953, pp. 48-50.
[39] Idem, pp. 65-66.
[40] Seligman, 1932, p. 515.

[41] Lienhardt, 1955, p. 35.
[42] Lévi-Strauss, 1949, p. 20.
[43] Kuper, 1947, p. 80.
[44] Idem, 1952, p. 35.
[45] Idem, pp. 35-36.
[46] Idem, 1947, pp. 37-38.
[47] Idem, p. 39.
[48] Idem, pp. 88-98 et 1952, p. 21.
[49] Kuper, 1947, p. 91.
[50] Idem, 1947, p. 92.
[51] Voir chapitre précédent, p. .
[52] Kuper, 1947, p. 92.
[53] Idem, 1952, p. 36.
[54] Idem, 1947, p. 98.
[55] Krige, 1943, pp. 75 et 144.
[56] Idem, p. 171.
[57] Idem, p. 5.
[58] Schebesta, 1926, p. 491.
[59] Irstam, 1944.
[60] Gluckman, 1951, p. 24.
[61] Idem, p. 22.
[62] Idem, 1950, p. 171.
[63] Idem, 1951, p. 77.
[64] Idem, p. 27. On notera cependant que l'institution de la Mulena Mukwae est relativement récente. Selon Gluckman elle ne jouerait aucun rôle rituel.
[65] Pogge, 1880, pp. 227 et sq.
[66] Cité par Baumann, 1926, p. 152.
[67] In Mc Culloch, 1951, p. 46.
[68] Pogge, 1880, pp. 227 et 234.
[69] Baumann, 1926, p. 153.
[70] Pogge, 1880, p. 195.
[71] Irstam, 1944, p. 171.
[72] Verhulpen, 1936, p. 147.
[73] Cité par Mc Culloch, 1951, p. 11.
[74] Verhulpen, 1936, p. 183.
[75] Idem, p. 94.
[76] Etude sur les notables kanioka, manuscrit (archives du Territoire de Kanda Kanda), H. Van Beeck.
[77] Griaule, 1954, pp. 44-45.
[78] Frobenius, 1949, p. 161.
[79] Johnson, 1921, pp. 47-48.
[80] voir aussi Forde, 1951, p. 22.

[81] Frobenius, 1949, p. 170.
[82] Idem, p. 161 et Baumann, 1948, p. 364.
[83] Forde, 1951, p. 20.
[84] Parrinder, 1950, p. 46.
[85] Forde, 1951, p. 22.
[86] Johnson, 1921, p. 47.
[87] Idem, p. 48.
[88] Idem, p. 48.
[89] Meek, 1931, p. 341.
[90] Irstam, 1944, p. 174.
[91] Meek, 1931, p. 341.
[92] Idem, pp. 340-341.
[93] Idem, p. 342.
[94] Idem, p. 341 et pp. 138-139.
[95] Herskovits, 1938, p. 47.
[96] Le Hérissé, 1911, p. 28.
[97] Idem, p. 214.
[98] Idem, p. 8.
[99] Cité par Irstam, 1944, pp. 169 et sq., d'après Nachtigal, I, p. 723 et II, pp. 610-611 et III, pp. 232 et 421-424.
[100] Irstam, 1944, p. 174.
[101] Idem, p. 169, d'après Hartmann, 1863, p. 534.
[102] Idem, p. 169, d'après Bruns, 1797, p. 134.
[103] Frazer, 1931, p. 165.
[104] Baumann, 1926, p. 155.
[105] Idem, p. 152.
[106] Hohenwart-Gerlachstein, p. 240.
[107] Schebesta, 1926.
[108] Lechaptois, 1913.
[109] Baumann, 1926, p. 151.
[110] Frazer, 1920, pp. 262-263.
[111] Irstam, 1944, p. 174.
[112] Baumann, 1926, p. 153.
[113] Irstam, 1944, pp. 174-175.
[114] Baumann, 1926. p. 153.
[115] Torday et Joyce, 1911.
[116] Vansina, 1955, pp. 144-145.
[117] Torday et Joyce, 1911, p. 22.
[118] Richards, 1934, p. 271.
[119] Frazer, 1920, p. 261, d'après A.B. Ellis.
[120] Dapper, 1686, p. 97.
[121] Idem, p. 229 et Ihle, 1929, p. 174.

[122] Lang et Tastevin, 1938, p. 56.
[123] Torday et Joyce, 1911, p. 246.
[124] Vansina, 1954, p. 909.
[125] Idem.
[126] Verhulpen, 1936, pp. 146 et sq.
[127] Labrecque, 1936, pp. 633 et sq.
[128] De Sousberghe, 1955, p. 84.
[129] Mc Culloch, 1951, pp. 9-12.
[130] Grévisse, 1946, cité par Mc Culloch, 1951, p. 12.
[131] Mc Culloch, 1951, pp. 10-11.
[132] Slaski, 1951, p. 78.
[133] Richards, 1934, p. 271.
[134] Idem.
[135] Idem, 1948, p. 93.
[136] Vansina, 1954, pp. 899-910.
[137] Busia, 1951, p. 29.
[138] Meyerowitz, 1951, p. 27.
[139] Idem, pp. 38 et sq.
[140] Idem, pp. 57 et 41.
[141] Rattray, 1929, P. 307.
[142] Frazer, 1920, p. 264.
[143] Van Wing, pp. 138 et sq.
[144] Beuchat, 1912, p. 604.
[145] Karsten, 1952, p. 139.
[146] Means, 1937, p. 230 et p. 272. Nous remercions vivement A. Dorsinfang-Smets à qui nous devons ces renseignements.
[147] Lévi-Strauss, 1949, p. 11.
[148] Linton, 1955, pp. 188-189.

Chapitre V
Esquisse d'une morphologie générale des structures matrilinéaires

Le symbolisme royal africain nous paraît constituer une introduction particulièrement intéressante à l'étude des aspects fondamentaux des structures matrilinéaires. La triade royale idéale (ego-mère-sœur) se retrouve, en effet, à la base même de la construction sociale, dans les divers types de groupements matrilinéaires. Nous allons tenter de montrer que cette homologie reflète l'existence, sur un autre plan, des problèmes psycho-sociologiques qui apparaissent dans le symbolisme royal. Mais nous ne croyons pas épuiser par cette analyse l'étude si complexe des phénomènes sociaux propres aux organisations matrilinéaires.

On sait que les sociétés de ce type sont loin de se présenter, en Afrique et ailleurs, sous un jour uniforme. Les groupes de descendance matrilinéaire peuvent ou non être associés à des groupes patrilinéaires ayant d'autres fonctions. Le mariage peut être virilocal ou uxorilocal. On a signalé en Polynésie des groupes de descendance caractérisés par la filiation optative, chaque homme ayant — au moins théoriquement — la possibilité d'adhérer à la pa-

renté maternelle ou paternelle; R. Firth a proposé de les désigner du nom de ramages, par opposition au lignage unilinéaire[1]. Nous avons nous-même décrit une structure analogue en Afrique, chez les Onga du Kasaï[2]. Enfin, il importe de se souvenir, au départ, que le partage de l'autorité, des droits et des obligations s'opère suivant des règles fort variables entre le père et l'oncle maternel. Il peut donc paraître utopique d'opposer schématiquement la famille matrilinéaire à la famille patrilinéaire. Il n'en reste pas moins vrai que des éléments communs minima caractérisent toutes les sociétés où apparaît le principe de la matrilinéarité.

Nous devons à A.R. Radcliffe-Brown et à D. Paulme de remarquables analyses typologiques des systèmes de parenté africains[3]. On a dit excellemment comment ces systèmes assurent la continuité des groupes sociaux, comment ils répartissent les droits et les devoirs de chacun au sein d'une structure globale née de l'action dynamique d'un principe de descendance et d'un principe d'alliance. La prédominance accordée généralement à l'une ou l'autre lignée s'explique bien simplement: en tout homme confluent deux groupes illimités, la parenté du père et celle de la mère. De toute évidence, il est nécessaire d'opérer un choix, car il est impossible de conserver des liens sociaux avec tous ceux qui sont rattachés de près ou de loin à ego. La descendance unilinéaire paraît être le moyen le plus commode de résoudre le problème. La plupart des ethnologues contemporains reconnaissent en outre que les fondements de la quasi-totalité des systèmes de parenté résident dans la famille élémentaire, la cellule sociale que forment ego, son épouse (ou l'une de ses épouses) et les enfants nés de cette union. Cl. Lévi-Strauss met fort justement l'accent sur le fait que cette unité «biologique» n'explique pas, à elle seule, la structure même des groupes de parenté: «ce qui confère à la parenté son caractère de fait

social n'est pas ce qu'elle doit conserver de la nature : c'est la démarche essentielle par laquelle elle s'en sépare »[4]. Il convient donc de préciser que la famille élémentaire, qui servira de base à nos investigations, est elle-même une manifestation culturelle; elle présente par rapport au règne naturel ce coefficient d'artificialité qui est la marque de l'ordre social. Le caractère sociologique, institutionnel de la famille élémentaire apparaît avec éclat dans l'option fondamentale qui s'impose aux sociétés humaines lorsqu'il s'agit de régler les rapports du couple avec sa descendance. Ce problème constitue l'objet même de nos recherches. Assurément, en limitant provisoirement nos investigations à la comparaison des structures patrilinéaires et matrilinéaires, et en restreignant notre champ au seul continent africain, nous opérons une redoutable simplification puisque les systèmes les plus rigoureusement patrilinéaires tiennent compte à quelque titre des parents maternels d'ego et réciproquement. Aussi bien faut-il nuancer notre pensée; en distinguant de manière tranchée, pour les besoins de l'analyse, la structure patrilinéaire de la structure matrilinéaire, nous entendons seulement caractériser les deux pôles opposés entre lesquels oscillent toutes les sociétés humaines, quelle que soit la diversité des formules retenues.

Cette dichotomie, Cl. Lévi-Strauss n'a pas cru devoir la retenir car elle est indifférente au principe d'échange qui fonde toute structure matrimoniale. C'est pourquoi l'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* incline à ravaler au rang de problème secondaire la classification de l'ethnologie traditionnelle qui distingue les sociétés « patrilinéaires » des sociétés « matrilinéaires »[5]. Une prise de position aussi radicale nous laisse cependant perplexe; il est peut-être intéressant d'analyser attentivement ces deux options en soulignant leur antinomie structurelle. Notre attention se portera essentiellement sur le sort réservé à la famille élémentaire dans chacune de ces solutions extrêmes

apportées au problème de la construction du groupe de parenté. Nous allons tenter de montrer que le choix initial qui commande l'orientation patrilinéaire ou matrilinéaire de la société, est un problème qui se situe à la limite de la psychologie et de la sociologie. Il serait vain d'ouvrir à ce propos une sotte querelle sur la séparation méthodologique de ces deux disciplines complémentaires; nous adopterons résolument le point de vue de G. Gurvitch selon lequel il existe entre la psychologie et la sociologie une *réciprocité de perspectives*. Ce principe «met en évidence aux points de vue divers, le fait que les termes du psychisme collectif, psychisme intermental et psychisme individuel ne recouvrent pas des réalités séparées, mais ne sont que des expressions imagées auxquelles on est contraint de recourir pour désigner différentes directions dans le même courant de la vie psychique envisagée dans sa plénitude»[6].

Dans l'esquisse de morphologie générale qui sert d'introduction à une étude d'ensemble des systèmes de parenté en Afrique, Radcliffe-Brown met l'accent sur deux caractéristiques communes: l'importance du lien mère-fils et de la relation fraternelle. «L'unité de la structure semble bien être partout, écrit-il, le groupe des vrais frères et sœurs (*full siblings*)»[7]. Ce qui serait typique des diverses sociétés matrilinéaires, ce serait seulement l'importance exceptionnelle qu'elles accordent à ce groupe fondamental. Selon Radcliffe-Brown, le système matrilinéaire ne serait pas l'accentuation (*emphasis*) de la relation mère-fils, universellement prédominante; l'opposition essentielle entre les structures matrilinéaires et patrilinéaires se réduirait à deux types de mariage; dans le premier cas le groupe des frères demeure le plus important après le mariage: il conserve la propriété des sœurs, bien que les droit sexuels aient été accordés à des étrangers; dans l'autre cas (patrilinéarité), le détachement de la sœur du groupe fraternel est plus marqué, elle appartient davantage au mari, du moins sa

descendance appartient à celui-ci[8]. Cl. Lévi-Strauss adopte une position similaire: «La filiation matrilinéaire, c'est la main du père, ou du frère de la femme, qui s'étend jusqu'au village du beau-frère»[9].

On peut se demander si l'opposition structurelle de deux types de mariage épuise la dichotomie; le symbolisme monarchique nous introduit au cœur de ces problèmes; l'association du frère et de la sœur constitue en quelque sorte leur aspect tératologique, leur aspect significatif. Dans quelques cas, en effet, le roi forme avec l'une des ses sœurs un couple incestueux, marginal; parfois aussi un petit groupe de princes ou d'aristocrates partagent le même privilège; ils refusent de donner leurs sœurs ou leurs filles à autrui, les gardant pour soi, dans un curieux mouvement d'avarice. Mais il y a plus. Le symbolisme monarchique met en lumière le rôle capital de la mère dans ce processus endogamique que nous pouvons interpréter, du point de vue psychologique, comme une fixation œdipienne.

On aperçoit dès lors que l'attitude caractéristique de la structure matrilinéaire est parallèle, sur le plan profane, à une telle démarche: elle est conservatrice, si pas régressive, alors que la solution adoptée en structure patrilinéaire est aventureuse et, en un sens, progressive. Telle est du moins l'hypothèse que nous allons tenter d'étayer.

Les personnages féminins de la famille élémentaire sont la mère et les sœurs de même mère. Le lien affectif puissant qui, dans toutes les sociétés, les unit aux fils et frère, trouve dans les sociétés matrilinéaires une espèce de consécration sociale de premier plan dans la constitution d'un «couple» désérotisé où le frère, écarté de la vie sexuelle de sa sœur, exerce un contrôle plus ou moins important sur elle et les enfants de celle-ci. Du point de vue de l'homme, cette situation perpétue les liens infantiles noués

dans la famille élémentaire, à l'exclusion du lien paternel : le père en effet n'appartient pas au groupe social de son fils, mais bien les sœurs utérines et la mère. Le noyau de tout phénomène matrilinéaire est une cristallisation des attachements féminins de l'enfant et, en même temps, un rejet, plus ou moins vigoureux, de l'élément ambivalent constitué par le père; à celui-ci se substitue l'oncle maternel. Cette dernière tendance n'est jamais parfaitement réalisée, nous le verrons bientôt par l'observation des faits.

Nous allons examiner successivement la relation oncle maternel-neveu et la relation père-fils dans les contextes patrilinéaire et matrilinéaire.

1. L'oncle maternel et le neveu utérin

Des observations nombreuses permettent à Radcliffe-Brown de dégager un trait commun à la plupart des structures matrilinéaires : l'exercice de l'autorité par l'oncle maternel au détriment du père s'accompagne généralement d'une certaine tension entre l'oncle et le neveu, tandis que les relations de père à fils, privées de la rigidité qu'entraîne la *potestas*, paraissent plus détendues et plus cordiales qu'en système patrilinéaire[10]. Or, l'inverse n'est pas rigoureusement vrai, en ce sens que dans les sociétés patrilinéaires on observera que les relations oncle maternel-neveu relèvent, selon nous, de trois types fondamentaux. Ces phénomènes n'ont pas été étudiés systématiquement, bien que Radcliffe-Brown ait apporté à leur étude une importante contribution partielle. Nous examinerons plus loin la position originale de Cl. Lévi-Strauss à cet égard.

1. Dans le premier type, les relations pourraient être qualifiées d'égalitaires. Radcliffe-Brown a souligné le fait

qu'un certain nombre de cultures patrilinéaires classent les oncles maternels dans la catégorie des grands-pères, c'est-à-dire dans une génération avec les membres de laquelle les rapports sociaux sont familiers, dépourvus de la contrainte que l'on doit observer envers les pères; dans ces cas, l'écart des âges expliquerait, selon l'éminent ethnologue anglais, la relation d'égalité[11]. Cependant, un tel type de relations aisées ne s'accompagne pas toujours de l'assimilation des oncles maternels aux grands-pères. Les Lovedu d'Afrique du Sud pratiquent le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale, avec transfert de bétail, le bétail circulant toujours en sens inverse des femmes, selon le schéma de l'échange généralisé, indiqué par Cl. Lévi-Strauss. Ici l'oncle maternel véritable est le beau-père potentiel de son neveu utérin; il s'est marié au moyen du bétail provenant du mariage de sa sœur utérine et il donnera sa fille au fils de cette sœur, car c'est grâce à elle que sa propre maison a pu être construite. Telle est du moins la justification des Lovedu[12]. Dans cette société patrilinéaire pastorale, les relations sont affectueuses entre l'oncle maternel et le neveu, le respect est réciproque. Un dicton affirme que «l'amour se trouve du côté maternel de la famille»[13]. Radcliffe-Brown croyait qu'un tel comportement s'inspire du type de relations existant entre la mère et l'enfant. Le phénomène s'observe toujours dans des structures patrilinéaires; or, dans de telles sociétés tout homme doit obéissance au père et aux membres aînés du groupe paternel; auprès de sa mère, par contre, il trouve toujours de l'indulgence[14]. Nous discuterons plus loin cette interprétation.

2. Radcliffe-Brown a cru pouvoir étendre cette explication au deuxième type de relations avunculaires caractérisant certaines sociétés patrilinéaires; il s'agit cette fois de relations asymétriques dans lesquelles le neveu, bénéficiant de privilèges extraordinaires, apparaît en quelque sorte

comme le supérieur. Cette situation a été observée aussi bien chez les Thonga d'Afrique du Sud, qu'en Polynésie dans les îles Friendly (Tonga) et à Fidji, c'est-à-dire dans des aires culturelles très diverses. Chez les Thonga, le neveu peut prendre de très grandes libertés envers le frère de sa mère. Junod raconte qu'en manière de plaisanterie le neveu vole impunément la nourriture de son oncle maternel, avec la complicité amusée de la femme de celui-ci. Lorsque l'oncle lui reproche de l'avoir laissé mourir de faim la veille, le neveu peut répondre avec cynisme : « Y a-t-il encore de la nourriture pour que je puisse recommencer ? ». Le neveu a le droit de plaisanter librement avec la femme de l'oncle maternel, qu'il appelle « ma femme » (mais il lui est interdit de coucher avec elle). Il pourra la revendiquer comme épouse à la mort de l'oncle. On l'entend parfois dire aimablement à celui-ci : « Quand mourras-tu ? »[15]. Il s'agit naturellement d'un jeu qui doit être interprété dans le cadre général des « relations à plaisanterie ». Cependant il y a dans ce jeu un arrière-plan sérieux dont on mesurera l'importance lorsque Junod nous dit que l'oncle maternel reconnaît un « chef » dans la personne de son neveu. Un adage thonga affirme : « Le niveau utérin est un chef. Il prend toutes les libertés qu'il veut avec son oncle maternel »[16]. La même relation d'inégalité est établie en Polynésie par les Tonga[17]. Radcliffe-Brown fait observer qu'il s'agit là d'une relation asymétrique dans laquelle le neveu est le supérieur. Junod avait interprété cette curieuse coutume chez les Bantous comme une survivance du « stade matriarcal ». Radcliffe-Brown s'élève à juste titre contre cette interprétation et il cherche une explication structurelle ; il montre que ce comportement appartient au type de relations connues en ethnologie sous le nom de « relations à plaisanteries » (*joking relationship*). Les privilèges du neveu sont en opposition avec la règle générale des systèmes de parenté qui exige le respect envers les gens de la première génération ascendante. Mais le neveu est étranger

au lignage de sa mère, en régime patrilinéaire. C'est pourquoi la relation à plaisanterie est possible. D'une manière générale, en effet, selon Radcliffe-Brown, cette relation devrait être considérée comme une forme particulière de l'alliance entre gens ou groupements n'appartenant pas au même groupe de parenté[18].

Quoi qu'il en soit, il nous paraît que cette interprétation ne rend pas compte de la complexité du phénomène, et en particulier du caractère agressif, revendicateur, de la démarche du neveu utérin. Comme Junod pour les Thonga d'Afrique du Sud, Hocart met l'accent sur la violence et les excès du neveu utérin aux îles Fidji : il va jusqu'à tuer des porcs et piller les plantations de l'oncle maternel par pur plaisir[19]. Il est difficile de croire à la parfaite gratuité de tels actes et il importe d'en trouver les fondements psycho-sociologiques. Ce qui devrait apparaître dans la théorie de Radcliffe-Brown (assimilant l'oncle maternel à la mère) comme une détente due au fait que l'oncle maternel n'a pas d'autorité à exercer sur son neveu utérin, apparaît en fait comme une tension d'un autre genre. On ne voit d'ailleurs pas que le fils se comporte d'une façon aussi folle à l'égard de sa mère !

3. Le troisième type de comportement implique, tout au contraire — toujours en structure patrilinéaire — le respect de l'oncle par le neveu et même la supériorité du premier sur le second. Ces relations semblent avoir été négligées par Radcliffe-Brown. Il faut examiner les nuances de ces relations dans leur contexte particulier.

Une telle inversion du statut supérieur du neveu utérin, tel que nous l'avons envisagé précédemment, apparaît avec éclat dans l'Asie méridionale, également dans un contexte patrilinéaire. Chez les Lakher, l'appellation oncle maternel est la plus honorifique et « l'oncle maternel jouit d'un pres-

tige égal, sinon supérieur, à celui dont un individu témoigne envers ses parents[20]. Cependant, il est interdit à l'oncle maternel d'injurier ou de maudire son neveu, « et si l'éventualité se produisait, il faudrait un sacrifice pour expier ce crime qui, autrement, attirerait les pires malheurs sur la famille »[21].

Chez les Sema, comme parmi d'autres tribus naga, un homme doit le plus grand respect à son oncle maternel; mais l'oncle doit observer de son côté une réserve réciproque, quoique peut-être moins rigide. « Toute faute commise à l'égard de cette étiquette rigoureuse entraînerait automatiquement quelque calamité ou même la mort »[22]. Les Rengma Naga estiment que se quereller avec un oncle maternel est le plus grand péché : « un oncle maternel est comme un Dieu »[23].

Cl. Lévi-Strauss a cru pouvoir mettre ces faits asiatiques en corrélation avec l'ensemble du système matrimonial (fondé sur le mariage avec la fille de l'oncle maternel) et cette position méthodologique indique assurément la voie la plus sûre. Cependant, Cl. Lévi-Strauss s'attache davantage à analyser, dans les *Structures élémentaires de la parenté*, le rôle de l'oncle maternel en tant que « partie prenante » au contrat de mariage de sa nièce; il montre comment on peut interpréter ce fait dans le cadre du système d'échange généralisé des femmes que fonde l'union préférentielle avec la cousine croisée matrilatérale[24] et, à vrai dire, la relation oncle maternel-neveu passe au second plan dans cette brillante analyse. En fait, dans les sociétés patrilinéaires asiatiques pratiquant un tel système matrimonial, il faut distinguer soigneusement deux types de relations avunculaires. Dans l'analyse de Cl. Lévi-Strauss, ces deux situations différentes apparaissent sur le même plan : le rôle *dominateur* de l'oncle maternel chez les Lakher ou les Naga, d'une part, d'autre part, le statut *inverse* chez les

Gilyak de l'Asie du Nord-Est, auxquels l'auteur consacre de longs développements. Ici en effet, l'oncle maternel, beau-père potentiel, fait des cadeaux à son neveu «étant donné les exceptionnels privilèges qu'un homme possède vis-à-vis du frère de sa mère»[25]. La relation avunculaire semble être de signe contraire chez les Gilyak, par rapport aux Lakher et aux Naga. Chez les Gilyak «un oncle maternel (c'est-à-dire un beau-père) est plus tendre, envers ses neveux-gendres, qu'envers ses propres enfants; il leur doit une part de sa chasse, les invite obligatoirement aux fêtes cérémonielles pour le sacrifice de l'ours, alors que la réciproque n'est pas vraie...»[26]. Ces relations seraient à rapprocher du type précédent, où le neveu utérin apparaît paradoxalement comme le supérieur de l'oncle maternel, à tout le moins comme son créancier. Or les Gilyak comme les Lakher sont des sociétés patrilinéaires pratiquant le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale (fille de l'oncle maternel). On peut donc considérer que ce système matrimonial, ouvrant les perspectives de l'échange généralisé des femmes, selon la terminologie de Cl. Lévi-Strauss, ne permet pas de déduire automatiquement la nature particulière de la relation avunculaire. La solution de cette énigme, c'est peut-être E. Leach qui nous l'indique, dans une critique parfois injustement acerbe de l'œuvre de Cl. Lévi-Strauss[27]. E. Leach nous invite à considérer le rang social respectif des groupes que lie entre eux le mariage avec la cousine croisée matrilatérale.

Réexaminant les faits d'hypergamie (mariage entre conjoints de statut social différent), analysés par Cl. Lévi-Strauss en Asie, E. Leach s'attache plus spécialement au système katchin, qui est semblable au système lakher. Il apparaît que, dans les deux cas, «les donneurs de femmes sont de rang plus élevé que les receveurs de femmes». En d'autres termes, et de notre point de vue, les oncles maternels (beaux-pères potentiels) sont de rang supérieur aux

neveux utérins. En donnant sa fille à un homme (neveu utérin) appartenant à un groupe social inférieur au sien, le «donneur de femme» cherche à tirer le maximum d'avantages économiques et politiques. Il arrive cependant que les membres de la première classe sociale (lignages de chefs) ou de la seconde classe (aristocratie des chefs de village) se marient entre eux. Dans ce cas, le mariage se fait «en cercle», selon la formule la plus simple de l'échange généralisé indiquée par Cl. Lévi-Strauss (mariage avec la cousine croisée matrilatérale): «L'échange généralisé se fonde sur un système d'opérations à terme. A cède une fille ou une sœur à B, qui en cède une à C, qui à son tour, en cédera une à A»[28]. E. Leach estime, contre Cl. Lévi-Strauss, que cette formule d'échange circulaire n'est pas la plus fréquente chez les Katchin, mais que, le plus souvent, les groupes, liés par le mariage avec la fille de l'oncle maternel, sont de statut social différent. Le schéma typique serait le suivant, dans cette tribu: une femme se marie dans une classe inférieure à la sienne (ce qui est l'inverse de l'hypergamie pratiquée par les castes hindoues) assurant ainsi une série d'avantages économiques et politiques à son père et à ses frères. Il arrive même, chez les Katchin, que le gendre-neveu utérin soit dans une position tout à fait subordonnée: ceci se réalise, selon E. Leach, lorsqu'il va vivre chez son oncle maternel-beau-père, car il se trouve alors dans un groupe social supérieur au sien.

Or, si nous comparons ces faits à la remarquable analyse descriptive des Gilyak que nous propose Cl. Lévi-Strauss, on aperçoit qu'ici, et de l'avis même de l'auteur, les donneurs de femmes sont dans une relation statutaire d'infériorité par rapport aux receveurs de femmes: les beaux-pères (oncles maternels) apparaissent paradoxalement comme les débiteurs de leurs gendres (neveux utérins) et ceci «en dehors de toute considération économique et sociale»[29].

Cette dernière indication est précieuse; il semble bien que la hiérarchie des groupes en présence ne soit plus liée à leur rang, en tant que classes sociales: «ni l'achat, ni l'hypergamie ne semblent jouer le même rôle chez les Gilyak que chez les Katchin».

Comparons cette situation au statut de la relation avunculaire dans une société patrilinéaire africaine pratiquant également le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale, les Lovedu du Transvaal. Nous avons vu précédemment que chez les Lovedu les relations de l'oncle maternel et du neveu utérin sont caractérisées par le respect réciproque. Ici aussi, il semble que les lignages liés par mariage soient mis sur un pied d'égalité. Bien que le groupe de parenté du neveu-gendre doive fournir plus de trente prestations au groupe de l'oncle maternel-beau-père, leur montant ne dépend nullement du rang de la femme; les négociations ne donnent jamais lieu à des tensions, aucune marque d'hostilité ne se manifeste, de part et d'autre[30]. Comme chez les Gilyak, nous nous trouvons en présence de lignées patrilinéaires de même statut, et l'oncle est loin d'être le supérieur du neveu; il y aurait même lieu de noter que si la balance penche d'un côté, ce serait plutôt en faveur du neveu utérin comme chez les Gilyak; en effet, comme le souligne E. Leach, la société accorde un rang privilégié à la sœur utérine dont le bétail a permis de «construire la maison» de son frère[31]; la sœur ainsi «liée par le bétail» a un droit légal sur la fille de son frère, elle peut la faire venir chez elle pour l'aider à accomplir les travaux domestiques[32]. Le mariage de la sœur utérine fournit du bétail à son frère; elle est dès lors en position de créancier envers lui, mais c'est principalement son fils qui bénéficiera de cette créance; c'est sur le mariage de la sœur utérine que se fonde le droit du neveu à épouser la fille de l'oncle maternel, chez les Lovedu. La créance solidaire de la mère et du fils naît donc de l'opération matrimoniale

elle-même et non d'une hiérarchie pré-établie des lignages, de leur rang respectif, bref de l'hypergamie. Il semble en être de même chez les Gilyak.

Concluons cette première esquisse typologique : *lorsque les lignages patrilinéaires sont de même rang*, d'une part, lorsqu'ils pratiquent le mariage avec la fille de l'oncle maternel, d'autre part, l'oncle maternel ne bénéficie pas d'un statut supérieur à celui du neveu. Au contraire, le neveu est le créancier, voire le supérieur de l'oncle (Gilyak), tout au moins son égal (Lovedu), jamais son inférieur.

Il faut envisager à présent la position structurelle de l'oncle maternel dans les sociétés patrilinéaires qui interdisent l'union préférentielle avec la cousine croisée matrilatérale. Un fait curieux se dégagera de cette analyse : *il semble que l'asymétrie de la relation oncle-neveu (au profit du neveu) ait tendance à s'accentuer dans certains systèmes matrimoniaux où cette union préférentielle est prohibée*. On verra que les privilèges singuliers dont le neveu utérin jouit chez son oncle maternel nous ramènent dès lors au problème de l'inceste.

Le trait le plus remarquable de cette asymétrie, le droit au larcin, apparaît curieusement là où la fille de l'oncle maternel est interdite; ou bien, comme chez les Dogon, il cesse d'être licite lorsque le neveu utérin épouse la fille de son oncle maternel[33]. Or, nous l'avons noté, le droit au larcin, dont bénéficie le neveu utérin, recèle une sourde revendication, une hostilité singulière et nous nous étions demandé quelle pouvait être la nature de cette tension psycho-sociologique dans un certain nombre de sociétés patrilinéaires. Cette observation préliminaire nous indiquera peut-être la voie.

Il est intéressant de signaler la large répartition du droit au larcin (du neveu utérin) en Afrique, dans des sociétés patrilinéaires pratiquant le «mariage par achat». Au Ghana, ce trait a été signalé notamment chez les Tallensi[34] où la relation avunculaire semble nettement établie en faveur du neveu: en effet, si l'oncle maternel et le neveu se font des cadeaux réciproques, l'accent est mis sur la générosité du premier; en outre, l'oncle maternel est tenu de sacrifier au bénéfice de son neveu. Chez les Zande du Soudan, c'est le père lui-même qui encourage son fils à commettre des larcins au détriment de son oncle maternel[35]. La violence extrême qui caractérise ces privilèges chez les Thonga est atténuée chez les Swazi d'Afrique du Sud, mais nous y retrouvons l'asymétrie typique: il existe une grande affection entre l'oncle maternel et le neveu et l'on reconnaît au second le privilège de prendre sans autorisation de la bière dans la maison du premier.

Nous décrirons plus en détail le statut du neveu utérin, tel que nous l'avons observé sur le terrain chez les Tetela du Kasaï, au cours d'une enquête menée en 1953-54. Les Tetela ont des lignages patrilinéaires. Ils doivent le respect à leur père réel et aux «pères» classificatoires. A l'égard de leur oncle maternel ils sont dans une situation comparable à celle que nous décrit Junod chez les Thonga, mais plus ambivalente. D'une part, le neveu doit témoigner du respect à son oncle, mais d'autre part, il est considéré comme l'égal, si pas le supérieur de celui-ci; il plaisante avec la femme de l'oncle, il pourra la recevoir comme épouse à sa mort; de toute façon, il réclamera une part de la succession; ce qui est plus curieux, c'est le droit permanent qu'il a sur les biens de son oncle, du vivant de celui-ci: on considère que l'oncle maternel a le devoir d'aider son neveu en toute circonstance; le neveu peut réclamer des biens à son oncle chaque fois qu'il en a besoin pour faire un don à son beau-père (les paiements de mariage se pré-

sentent comme des dons obligatoires, qui s'échelonnent durant toute la durée de l'alliance); il peut prendre possession de ses biens en son absence; il peut même voler la chèvre d'un voisin de l'oncle, celui-ci étant obligé de dédommager la victime, sans que le neveu soit inquiété. Jadis enfin, le neveu pouvait vendre son oncle comme esclave afin de se procurer une épouse, si l'oncle était trop pauvre pour l'aider. Ce dernier trait montre bien qu'à certains égards, comme chez les Thonga, décrits par Junod, le neveu est supérieur à l'oncle.

Voici encore le tableau des relations oncle-neveu maternel dans une société patrilinéaire du Zaïre, les Lega, remarquablement étudiés par D. Biebuyck[36]. En dépit de la structure patrilinéaire des lignages, le neveu utérin a un droit d'héritage sur les biens de son oncle maternel; il peut même recevoir une épouse du défunt. Du vivant de l'oncle, le neveu appelle les femmes de celui-ci «mes femmes»; il ne peut cependant les séduire. Lorsque l'oncle mourra, son fils lui succédera; il remplacera dès lors son père dans la fonction d'oncle par rapport à son cousin croisé. La fonction d'oncle se transmet, si l'on veut, de père en fils. C'est pourquoi tout homme appelle aussi «ma femme» l'épouse du fils de son oncle maternel, comme l'épouse de l'oncle même. Il peut danser avec elle, plaisanter familièrement, lui caresser les seins. Mais l'opinion condamne sévèrement tout rapprochement sexuel entre eux. Le neveu reçoit encore de son oncle maternel des biens qui lui permettent de trouver une femme. Ces biens proviennent, ou sont censés provenir, du mariage de la fille de l'oncle maternel; c'est pourquoi le neveu considère cette cousine croisée comme une pourvoyeuse de biens potentielle, une sœur; il doit donc se montrer réservé avec elle. Nous devons préciser qu'il existe sept catégories d'oncles maternels chez les Lega; mais nous n'insisterons pas sur ce point car il s'agit d'une extension de la relation fondamentale entre

un homme et le fils de sa sœur ou demi-sœur. D. Biebuyck énumère les droits du neveu : le neveu reçoit fréquemment des présents de ses oncles maternels, particulièrement lors de la circoncision. Même si le montant du paiement de mariage est suffisant, l'oncle donnera toujours quelques chèvres ou monnaies complémentaires au neveu. Lorsque celui-ci est en visite au village de son oncle, il peut prendre librement des poules, de la nourriture, des monnaies, des instruments et même des chèvres. Remarquons qu'ici le privilège est presque réciproque : l'oncle peut faire la même chose au village de son neveu, mais il ne peut cependant s'emparer de chèvres. Cette restriction nous paraît très importante : elle montre nettement que la relation est asymétrique comme chez les Thonga : le neveu apparaît comme privilégié dans la relation. Celui-ci peut devenir « maître de la terre » et détenir l'autorité lorsqu'il s'installe dans le groupe d'un oncle maternel. Un proverbe qui souligne les libertés du neveu, le qualifie d'« enfant de celui qui a donné le paiement de mariage » établissant nettement son appartenance au groupe paternel, sa qualité d'outsider. Un autre proverbe « la gauche et la droite sont séparées par la large rivière » met l'accent sur la dualité des liens maternels et des liens paternels. Mais, souligne D. Biebuyck, l'adage « parmi tes pères, parmi tes mères, où es-tu le mieux ? » implique la réponse : « parmi tes pères », car là « le respect réciproque, la sécurité et la sympathie sont le mieux assurés ». L'accent est donc mis sur le lignage patrilinéaire.

Si les Lega accordent une importance toute particulière à la relation neveu-oncle maternel, on voit qu'il s'agit du développement d'un phénomène semblable existant notamment chez les Tetela et les Thonga patrilinéaires. Il ne s'agit pas de vestiges d'une société matrilinéaire archaïque, car l'on ne voit pas en vertu de quel mystère la soumission

du neveu à l'oncle, requise en régime matrilinéaire, se serait pour ainsi dire inversée.

Il est temps de proposer une perspective d'analyse commune, susceptible de mettre en lumière ces privilèges singuliers du neveu utérin. Nous noterons tout d'abord que ni les Tetela, ni les Zande, ni les Thonga, ni les Tallensi ne tolèrent le mariage avec la fille de l'oncle maternel. *Mais tout se passe comme si la structure matrimoniale tendait obscurément vers cette union.*

Si la fille de l'oncle maternel est interdite chez les Lega, elle est cependant une «pourvoyeuse» de biens matrimoniaux comme la sœur: les biens que tout homme attend de son oncle maternel sont censés provenir du mariage de la fille de celui-ci. Chez les Tetela, la revendication du neveu se fonde sur le mariage de la mère: ce mariage a enrichi l'oncle maternel, les richesses données pour sa sœur lui ont permis de trouver une ou plusieurs épouses; c'est pourquoi, de l'avis même des Tetela, le neveu est créancier des biens matrimoniaux, c'est-à-dire de femmes, vis-à-vis de son oncle maternel. Si les Tetela, ni les Lega ne peuvent épouser leur cousine croisée matrilatérale, ils revendiquent au moins des valeurs équivalentes, en particulier une épouse de l'oncle, à sa mort. Chez les Lega, le neveu peut même exiger une veuve de l'oncle *et* des valeurs équivalentes au paiement reçu lors du mariage d'une cousine croisée matrilatérale[37]. Dans une tribu patrilinéaire de l'Afrique orientale, les Nyakyusa, le neveu utérin peut, en grandissant, réclamer une vache à son oncle maternel, bénéficiaire du bétail donné pour sa mère; c'est encore à cause des relations créées par le bétail matrimonial que le neveu peut, selon les Nyakyusa eux-mêmes, prendre de la nourriture dans la maison de l'oncle sans autorisation[38]. Si le neveu ne peut épouser sa cousine croisée matrilatérale, au moins est-il considéré comme le «propriétaire» des filles

de son oncle maternel, qui sont rangées pour lui dans la catégorie des sœurs; il peut les donner en mariage à ses demi-frères. Il arrive aussi que l'homme donne sa fille, non à son neveu utérin, mais au père de celui-ci; cette forme d'union préférentielle constitue, de toute évidence un substitut du mariage avec le cousin croisé. Il s'agit d'une prolongation d'une alliance matrimoniale précédente, un homme donnant d'abord sa sœur, puis sa fille au même beau-frère.

Cette dernière forme du mariage préférentiel se retrouve chez les Thonga[39]; donc la cousine croisée, interdite à ego, est susceptible de devenir une épouse secondaire du père d'ego; il semble bien qu'ici encore le neveu utérin exprime cette frustration par son comportement agaçant et qu'il trouve une certaine compensation dans les privilèges, à première vue exorbitants, dont il bénéficie.

Dans la même aire culturelle, les Venda patrilinéaires du Nord Transvaal admettent au contraire le mariage avec la fille de l'oncle maternel, qui est l'union la plus courante. Or ici, le neveu utérin ne manifeste nullement cette agressivité du neveu thonga; au contraire il traite l'oncle maternel, beau-père potentiel, avec respect et déférence; il doit l'aider le cas échéant[40]. On peut sans doute mettre cet apaisement du neveu en corrélation avec la satisfaction donnée à sa créance de femme, l'oncle lui cédant sa fille. Mais il reste à trouver les fondements psycho-sociologiques de cette créance qui obsède sous une forme si mélodramatique le neveu utérin dans des sociétés patrilinéaires qui interdisent le mariage avec la cousine croisée matrilatérale.

Nous noterons encore que chez les Tetela comme chez les Lega le rang n'est pas un élément important de la construction sociale et l'on peut donc, comme les Africains nous y invitent eux-mêmes, chercher dans l'équation matri-

moniale le secret des privilèges du neveu. Il apparaît déjà qu'ils tendent au même résultat que le mariage avec la cousine croisée; mais comme cette union est interdite, dans les exemples que nous avons cités, les implications structurelles ne sont pas celles qui caractérisent ce type d'union. La brillante analyse de Cl. Lévi-Strauss a montré que l'union préférentielle avec la fille de l'oncle maternel inaugure un cycle d'échange généralisé dans lequel les biens matrimoniaux circulent en sens inverse des femmes (cf. Lovedu). Au contraire, là où une telle union préférentielle est interdite, le créance du neveu utérin entraîne, à chaque génération, un *court-circuit* dans la circulation générale des femmes.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici la thèse générale de Cl. Lévi-Strauss. Au départ de toute opération matrimoniale, nous trouvons, schématiquement, un groupe de frères qui donne une sœur à un étranger, un homme appartenant à un autre groupe. Cet échange est réciproque: le groupe donneur de femmes attend pour l'un de ses membres une femme du groupe des receveurs ou d'un autre groupe. Ces cycles d'échange peuvent être fort complexes, mais il finissent toujours par équilibrer les gains de femmes et les pertes de sœurs ou filles.

Le mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale entraîne «l'échange généralisé», c'est-à-dire un système d'opérations à terme, dont la formule la plus simple, celle que nous avons rencontrée chez les Lovedu, est la suivante: A cède une fille ou une sœur à B, qui en cède une à C, qui, à son tour, en cédera une à A[41]. Dans les cas des Thonga d'Afrique du Sud ou des Tetela du Kasaï, qui retiennent notre attention, nous avons affaire au mariage dit par achat, c'est-à-dire une forme complexe de l'échange généralisé: les segments de lignage ne sont pas liés dans le cercle harmonieux (mais toujours idéal, voir

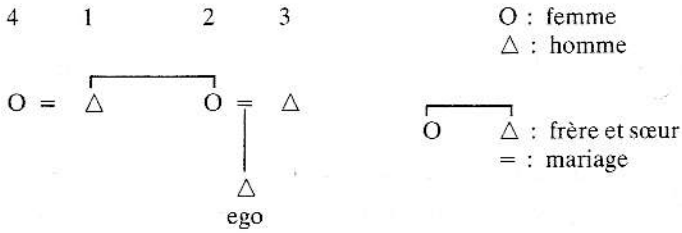
Leach[42]), que dessine le mariage préférentiel avec la fille de l'oncle maternel; chez les Thonga comme chez les Tetela, le lignage patrilinéaire A qui a donné une femme au lignage B peut attendre indifféremment une épouse en retour de n'importe quel autre lignage; les échanges se croisent en tous sens à travers la société. La garantie de chaque créance, susceptible d'être valorisée dans n'importe quel autre groupe exogame, est constituée chez les Thonga par le bétail donné à titre de «dot» pour le mariage de la sœur. Chez les Tetela, c'était jadis des monnaies de fer ou de cuivre, aujourd'hui, plus fréquemment, l'argent des blancs. Grâce à ce «paiement» d'un genre très particulier, le frère pourra se procurer une épouse dans un autre lignage. Cette «dot» porte chez les Tetela le nom de *mbu* (nom général donné aux biens), *lobolo* chez les Thonga, où la femme acquise avec les bœufs du beau-frère est la grande *Mukonwana* de celui-ci. Si A a donné une sœur à B, la femme que A acquiert grâce aux biens donnés par B, est la grande *Mukonwana* de B, qui doit lui témoigner le plus grand respect et l'éviter davantage que sa propre belle-mère. Junod demanda un jour si un homme pourrait épouser la femme de son beau-frère, sa grande *Mukonwana*. Son interlocutrice scandalisée lui répondit: «A quoi pensez-vous? Epouser sa mère!». Junod ajoute: «pour elle cela aurait été un inceste, absolument comme si cet homme avait eu des rapports sexuels avec sa propre mère»[43]. Cl. Lévi-Strauss, discutant les faits thonga, observe que la grande *Mukonwana* et la sœur sont en fait échangées l'une contre l'autre[44]. Reprenons l'exemple ci-dessus: A donne une sœur à B et se procure une épouse avec les biens que B lui donne. Mais B s'est procuré les bœufs qu'il transmet à A, en donnant une sœur à un autre homme. Il y a donc équivalence, dans la dialectique d'échange, entre la sœur de B et la femme de A; c'est pourquoi B commettrait un inceste, une faute contre l'équité du cycle d'échange, s'il couchait avec la femme de A, sa grande *Mukonwana*.

Cependant Junod précise que le mariage d'un homme et de sa grande *Mukonwana*, «vraiment incestueux suivant le sens moral de la tribu» se réalise exceptionnellement pour éviter de provoquer des remous sociaux profonds: si la femme abandonne son mari, ou bien encore si elle meurt sans enfant, le mari ira réclamer les bœufs qu'il a donnés pour l'obtenir. Or ces bœufs ont servi normalement à acquérir une épouse pour le beau-frère. Si celui-ci ne dispose pas d'autres bœufs, il devra renvoyer sa femme chez elle pour récupérer les bœufs du premier; pour éviter ces conséquences désastreuses, qui peuvent se répéter en cascade et affecter un très grand nombre d'alliances matrimoniales, le plaignant pourra épouser la femme de son beau-frère, sa grande *Mukonwana*, c'est-à-dire commettre un inceste[45]. Le recours à «l'inceste» paraît donc préférable dans certains cas à une perturbation sociale grave.

Chez les Tetela, nous avons observé une dialectique d'échange fort comparable. Avec les biens versés par le mari à son beau-frère, celui-ci a acquis une épouse, qui appartient pour le premier, à la catégorie des *okilo*, des femmes interdites, qu'il faut respecter et éviter dans une certaine mesure. Dès lors il faut attirer l'attention sur le caractère exorbitant que représente dans une telle perspective d'échange, le droit qu'a le neveu d'hériter une veuve de son oncle maternel, dans ces sociétés patrilinéaires. Dans le système thonga comme dans le système tetela, le neveu utérin n'appartient pas au lignage de l'oncle maternel. Il est un étranger, mais un étranger priviligié.

Les privilèges extraordinaires dont il jouit chez son oncle maternel (voir plus haut) sont couronnés par le droit de recevoir la ou une des femmes de son oncle, à la mort de celui-ci. Nous allons montrer combien ce droit est peu en harmonie, chez les Tetela, avec le grand principe de l'échange des femmes, qui préside, de toute évidence, aux

transactions matrimoniales de cette société. Cette démonstration est valable aussi pour les Thonga.



Le père (3) d'ego a donné des biens à 1, oncle maternel d'ego, pour obtenir la mère (2) d'ego en mariage. Des biens sont passés du lignage de 3, qui est aussi le lignage d'ego au lignage de 1. En échange, le lignage de 3 a reçu une femme. A son tour 1 s'est procuré une femme (4) dans une autre lignage. Le cycle des échanges créé par ce type de mariage est un cycle long et complexe. On voit dès lors la rupture partielle du cycle, la disharmonie qu'introduit dans ce système la revendication du neveu utérin, ego, lorsqu'il vient réclamer, à la mort de 1, la femme 4, qui était interdite à son père. On pourrait objecter qu'il s'agit seulement d'un droit secondaire d'héritage. Mais il y a plus chez les Tetela. Nous avons dit que chez eux la dot est pratiquement illimitée, que les versements s'échelonnent pendant toute la durée de l'alliance matrimoniale, et que le neveu utérin pouvait, à tout moment, obliger son oncle à l'aider. Or il existe chez les Tetela une équivalence symbolique et affective entre les biens et les femmes, comme chez les Bantous d'Afrique du Sud entre les bœufs et les femmes. La créance du neveu à l'égard de son oncle utérin est donc réellement une créance de femme. C'est ce que les Tetela reconnaissent ouvertement. Mais sur quoi donc se fonde cette créance ? Les Tetela la justifient ainsi : ego invoque le fait que c'est grâce à sa mère, grâce aux biens versés pour elle par son père (3), que l'oncle maternel (1) a pu se procurer une épouse. Ce raisonnement est étrange :

il semble constituer une anomalie dans la structure du mariage «par achat», qui règne dans cette société. Dans cette perspective, l'oncle tetela pourrait rétorquer à son neveu lorsqu'il vient lui réclamer des biens: ton père et moi, ton lignage et le mien, nous sommes quittes. Mais il ne le fait pas; cette pensée ne l'effleure même pas; au contraire, il se considère comme le débiteur de son neveu. Parfois cependant ces revendications l'agacent, mais il ne peut le montrer. Un proverbe conseille au neveu de ne pas couper à la racine le riche plant de manioc que représente l'oncle maternel, mais de le ménager, de le laisser reprendre vigueur. Du point de vue sociologique adopté par Cl. Lévi-Strauss, et que nous croyons fondé, les revendications du neveu utérin dans un système patrilinéaire doivent être considérées comme un privilège incestueux, au même titre qu'est incestueux un rapprochement sexuel entre l'homme et sa grande *Mukonwana* chez les Thonga. Le neveu utérin se fonde d'ailleurs sur sa mère pour exercer sa créance.

Du vivant de l'oncle déjà, il appelle la femme de son oncle maternel «ma femme»; il peut plaisanter, mais non coucher avec elle. Lorsqu'il en héritera ou lorsqu'il demande des biens à son oncle maternel pour obtenir une femme, c'est en quelque sorte sa mère elle-même qu'il revendique, et qu'il obtient. Aux yeux des enfants de l'oncle maternel, ses cousins croisés, il est identique à leur père: ils l'appellent père et le respectent comme tel.

Observons que les droits du neveu utérin ne bouleversent pas le système d'échange généralisé des femmes; il est compatible avec lui. Ils introduisent simplement dans un cycle à long terme une série d'échanges courts, de véritables courts-circuits «incestueux», où une partie des biens versés par le père reviennent à la génération suivante dans les mains du fils. On peut expliquer ce phénomène comme

une assurance sur l'avenir, dans une société où, du fait de la polygamie, les femmes sont rares.

Cette créance cache une revendication *incestueuse* parce qu'elle constitue, du point de vue structurel, une réappropriation partielle de la mère. Evidemment chaque homme est à la fois oncle maternel et neveu utérin et il existe, à l'échelle de la société globale, un équilibre final; mais la formule du mariage avec la cousine croisée est, à cet égard, infiniment plus harmonieuse, elle n'implique pas cette tension curieuse qui caractérise la créance du neveu dans le cas qui nous occupe; cette tension à elle seule suffit à indiquer que les droits du neveu utérin constituent, chaque fois, une rupture d'équilibre, à la deuxième génération, de l'alliance matrimoniale contractée par le père.

On pourrait objecter aussi que la relation oncle-neveu est souvent réciproque, le premier percevant une part de la dot payée pour sa nièce utérine. C'est le cas chez les Thonga[46] et les Tetela. On pourrait donc considérer qu'un cycle de réciprocité équilibre la relation oncle maternel-neveu. Cependant ce phénomène paraît secondaire et même là où, comme chez les Tallensi, l'oncle et le neveu utérin se font des cadeaux réciproques, l'accent est mis, selon M. Fortes, sur les devoirs de générosité de l'oncle maternel (voir plus haut). A cet égard, nous sommes en désaccord avec une brève indication de Cl. Lévi-Strauss concernant le «privilège avunculaire» en Afrique[47]. Toute l'attention de l'auteur des *Structures élémentaires* s'est portée, nous l'avons déjà signalé, sur le rôle de l'oncle maternel en tant que «partie prenante» au contrat de mariage de sa nièce, et beaucoup moins sur les privilèges insolites du neveu qui accompagnent un certain nombre de systèmes matrimoniaux.

C'est dans la même perspective que Cl. Lévi-Strauss aborde le mariage de l'oncle maternel avec sa nièce, le «privilège avunculaire». Il est théoriquement exact que l'assistance fournie par l'oncle maternel au neveu puisse compenser le privilège matrimonial de l'oncle maternel sur la fille de sa sœur; mais un tel privilège avunculaire n'existe pas en Afrique là où, cependant, les revendications du neveu utérin se manifestent de la façon la plus aiguë. Et l'on ne peut donc suivre Cl. Lévi-Strauss lorsqu'il suggère que le droit d'héritage du neveu utérin sur une veuve de l'oncle maternel compenserait, *en Afrique*, la situation débitrice de l'oncle, née du mariage de celui-ci avec sa nièce utérine. La conclusion proposée par l'auteur ne saurait en tout cas avoir une portée générale: «Ce statut de beau-frère potentiel constitue la base commune du mariage avunculaire et de l'assistance fournie par l'oncle au neveu au moment du mariage; l'une et l'autre sont donc des corollaires de la structure, plus fondamentale, de l'échange»[48]. En fait, les privilèges du neveu, même lorsqu'ils sont compensés partiellement par le droit de l'oncle à une partie de la dot de sa nièce, introduisent dans la structure d'échange un déséquilibre, un état de tension dont un peuple au moins éprouve avec une lucidité extraordinaire la véritable nature psycho-sociologique: les Dogon du Mali.

Les croyances des Dogon apportent à notre thèse une confirmation fort intéressante. Ce qui ne semble pas affleurer au niveau de la conscience chez les Tetela ou les Thonga, nous le trouvons cette fois formulé de manière explicite. Chez les Dogon aussi, le neveu utérin agit avec une liberté surprenante à l'égard de son oncle maternel; il peut piller impunément ses biens, il appelle la femme de l'oncle «ma femme» et il peut même avoir des relations sexuelles avec elle, car, dit-on, le neveu utérin est semblable au héros mythique Yurugu, il cherche son âme féminine demeurée

dans le placenta, il cherche sa mère, et la femme de son oncle maternel en est le substitut. Les vols mêmes qu'il commet au détriment de son oncle maternel dissimulent, pour les Dogon, une quête incestueuse.

Les Dogon ont élaboré une cosmogonie complexe pour expliquer et coordonner les différents aspects de leur culture. Les relations de parenté sont intégrées au mythe. Le groupe de descendance est le lignage patrilinéaire exogame; le mariage est patrilocal. Le mythe fondamental des Dogon se fonde sur l'existence d'un couple primordial de jumeaux. Le mariage idéal était jadis l'union du frère et de la sœur. Aujourd'hui (c'est-à-dire dans le temps et l'espace profanes), les Dogon admettent que le père idéal de tout homme est l'oncle maternel, le frère de sa mère. Cette situation originelle est impossible à réaliser, mais elle se reflète encore, selon les Dogon, dans la terminologie de parenté, qui conserve la marque de cet inceste idéal et interdit. (On notera que ces traits caractérisent aussi le symbolisme royal que nous avons étudié). L'inceste fondamental a été commis au début du monde par le personnage mythique appelé Yurugu. Celui-ci, brisant trop tôt le placenta originel, dont il emporte avec lui, une partie, participe toujours de sa mère, est «une part de sa mère — est en effet, sa mère; ainsi chaque individu, même si sa naissance est parfaitement normale, est une partie intégrale de la femme qui le porta»[49]. Ceci explique qu'aujourd'hui l'enfant appartient plutôt à la génération de sa mère qu'à la sienne propre: s'il est de sexe masculin, il est identifié au frère de sa mère, «il apparaît donc comme le substitut de son oncle maternel — le mari idéal de sa mère».

«Mais, continuent les auteurs, comme elle (la mère) ne peut commettre l'inceste, la femme de l'oncle maternel remplace la mère». En conséquence, comme nous l'avons déjà noté, le neveu utérin appelle la femme de son oncle

maternel, substitut de sa mère, «ma femme»; il peut plaisanter avec elle, avoir des relations sexuelles (incestueuses) avec elle. Comme l'oncle ne peut lui céder à titre définitif son épouse, le neveu pille impunément les biens de son oncle; ces vols sont censés satisfaire la quête incestueuse. Celle-ci se détourne encore sur la personne de la fille de l'oncle maternel. «Symboliquement, la jeune fille est considérée comme le substitut de la mère de son propre mari. Il y a manifestement une correspondance entre la fille de l'oncle maternel, sa femme et sa sœur, qui est la mère du neveu. Le mariage est donc, dans un certain sens, une ré-actualisation de l'inceste mythique».

Nous avons observé des phénomènes du même ordre au Rwanda; mais là il n'existe apparemment aucune tradition mythique explicative; nous avons noté la présence du frère sur le lit nuptial de sa sœur, et nous avons tenté d'éclairer cette fixation incestueuse par une argumentation psychosociologique. Il est probable que le mythe dogon est une «projection» des mêmes situations infantiles, qui nous sont apparues liées à un phénomène sociologique quasi universel: la famille élémentaire. Le symbolisme royal de la civilisation interlacustre semble reposer sur un mythe implicite analogue au mythe dogon. L'intérêt tout particulier de ce dernier réside dans le fait qu'il explique en même temps la situation bizarre du neveu utérin que nous avons trouvée chez les Thonga et les Tetela patrilinéaires. Il apporte cette indication précieuse qu'un peuple au moins éprouve avec une lucidité extraordinaire la nostalgie des fixations incestueuses que nous avons cru découvrir dans le symbolisme royal. Une série d'observations générales peuvent encore être faites à partir du mythe dogon.

1. L'inceste fondamental et irréalisable qui en constitue le pivot, a pour double objet la mère et la sœur jumelle. (Yurugu s'est séparé prématurément de sa mère et de sa

sœur jumelle). Or toute relation avec ces deux personnages est presque universellement reconnue comme incestueuse : le symbolisme royal du Nyoro condamne toute union entre le roi et sa sœur utérine. La mère en particulier constitue, nous l'avons vu (chap. I), la limite extrême de la prohibition, son premier fondement.

2. Les Dogon mettent l'accent sur l'identité symbolique existant entre la femme et les biens (vol chez l'oncle maternel). Ceci concorde avec la thèse de Cl. Lévi-Strauss et les observations que nous avons pu faire sur le terrain, chez les Tetela. Si le neveu ne peut obtenir une épouse de l'oncle lors du partage successoral, il doit au moins recevoir quelques biens. Ceux-ci servent essentiellement dans cette société qui ignore l'institution du marché, à acquérir une épouse ou à conserver celle que l'on possède déjà en honorant par des dons aux affins les alliances matrimoniales.

Le mythe dogon illustre notre thèse structurelle : les revendications des biens du neveu utérin, en société patrilinéaire, sont de caractère incestueux au même titre que la revendication portant sur la femme de l'oncle maternel.

Ces faits constituent une tentative de réappropriation de la mère, du point de vue d'ego, dans un système complexe d'échange généralisé des femmes. On pourrait nous objecter que ce qui est ou n'est pas incestueux dépend des conceptions mêmes des intéressés; si notre hypothèse rencontre l'adhésion des Dogon, les Lega tiennent, par contre, que les rapports sexuels avec la femme de l'oncle maternel n'entraînent pas le châtiment automatique de l'inceste[50]. Soit, mais alors de quelle faute s'agit-il ? Il est frappant de noter qu'un homme coupable d'inceste chez les Lega ne peut plus se marier avec les valeurs matrimoniales provenant du mariage d'une fille de son lignage, mais bien avec les richesses de son oncle maternel. Aussi bien, concevons-

nous cet inceste en termes sociologiques, comme une anomalie dans la structure générale de l'échange des femmes tel que ces sociétés elles-mêmes le pratiquent.

On pourrait nous adresser une seconde objection : peut-être ne faut-il pas considérer le neveu utérin comme absolument étranger au lignage de son oncle maternel; il appartient à la fois au groupe maternel et au groupe paternel. Nous en conviendrons. Mais cette remarque ne situe pas le problème sur son véritable plan : ce qu'il faut expliquer c'est pourquoi, très souvent, le statut du neveu est si particulier chez son oncle. C'est manifestement en tant qu'outsider que le neveu est incorporé au lignage de l'oncle maternel, en *structure patrilinéaire*, et c'est à ce titre qu'il faut mesurer ses privilèges. Les observateurs conviennent que le comportement du neveu utérin crée dans la société une certaine tension. Junod nous dit expressément que le neveu se montre désagréable dans l'exercice de ses droits, chez les Thonga. Ceci peut être affirmé aussi du neveu tetela qui observe cependant plus de réserve à l'égard de son oncle. L'attitude anarchique du neveu utérin établit un léger désordre, une tentative, jamais dramatisée, de contre-ordre, caractéristique de la démarche incestueuse.

3. Le mythe dogon va plus loin encore en présentant même le mariage avec la cousine croisée comme un dérivatif à la tendance incestueuse. A cet égard, il est intéressant de noter que cette idée avait effleuré déjà G. Roheim, qui écrivait en 1934 que le mariage des cousins croisés se situe « juste à la frontière entre l'inceste et l'exogamie »[51]. Nous ne pourrons malheureusement aborder ici le cycle de recherches nouvelles qu'exigerait l'examen attentif de cette affirmation.

Notons cependant que cette hypothèse trouverait un début de confirmation chez les Swazi de l'Afrique du Sud.

Les Swazi prohibent normalement le mariage avec la fille de l'oncle maternel réel, qui leur apparaît comme incestueux mais dans un cas précis, au moins, le mariage est licite avec une cousine croisée matrilatérale classificatoire. Nous avons vu précédemment le rôle important que joue la mère dans le domaine pastoral de son fils chez les Swazi. Dans cette société patrilinéaire, la hutte principale du domaine, siège du culte des ancêtres, est confiée à la mère du propriétaire. A la mort de celle-ci, une «mère» substitutive la remplace. Ce sera soit une mère classificatoire, soit la première épouse[52] (voir p. 105).

Or, une partie du peuple swazi admet que c'est un devoir de piété filiale d'épouser la fille d'un oncle maternel classificatoire pour «réveiller la maison de la mère», lorsqu'il n'y a pas de mère classificatoire susceptible de remplacer la mère défunte. Tous les Swazi ne sont pas d'accord sur un tel mariage, et, en tout cas, la cousine croisée ainsi choisie ne pourra jamais devenir l'épouse principale, mais, durant la vie de son «fils» (qui est en même temps son époux), elle a les privilèges de la mère véritable[53]. Il apparaît clairement dans cet exemple que le mariage avec la fille de l'oncle maternel classificatoire est un inceste symbolique. On notera encore que chez les Swazi l'oncle maternel est le grand favori, il doit aider son neveu, car le mariage de sa sœur (la mère du neveu) lui a procuré du bétail[54]. Dans le mariage avec la fille d'un oncle maternel classificatoire, l'épouse conserve sa qualité de mère substitutive, que les Dogon reconnaissent expressément à la cousine croisée matrilatérale. Nous avons déjà noté que chez les Dogon les vols commis au détriment de l'oncle maternel cessent au moment du mariage avec la fille de celui-ci[55], étant donné, précisément, que ces agissements anormaux expriment la quête incestueuse du neveu et que le mariage avec la cousine croisée constitue un dérivatif.

Les Venda d'Afrique du Sud apportent à cette hypothèse une nouvelle confirmation. Le mariage préférentiel se fait avec la fille de l'oncle maternel, car «il ne faut pas que le sang se disperse, il faut qu'il se renforce»[56]; mais il faut aussi, idéalement, que cette cousine croisée devienne la femme principale (*dzekiso*), celle qui sera la mère de l'héritier. Or la femme *dzekiso* est acquise obligatoirement avec le bétail du père et, au début du mariage, elle est considérée comme l'épouse du père; elle appelle son véritable époux «mon enfant» et, réciproquement, celui-ci l'appelle «mère». La coutume ancienne exigeait que le père du mari déflorât l'épouse *dzekiso*, «cohabitant quelques nuits avant de la remettre officiellement à son fils»[57]. Il arrivait que le fils dût attendre longtemps avant de la recevoir et, s'il couchait avec elle au cours de cette période matrimoniale initiale, il commettait un inceste. J. Eberhardt note avec finesse que l'on pourrait voir ici une intégration sociale du complexe d'Œdipe «d'autant plus intéressante qu'elle est à la base même de la structure du mariage venda»[58].

Nous emprunterons au R.P. de Sousberghe l'idée que le mariage avec la cousine croisée représente une «formule de réunion» idéale entre les enfants respectifs du frère et de la sœur. L'auteur que nous citons, a émis à l'égard de la thèse générale de Cl. Lévi-Strauss une série de critiques qui nous paraissent mal fondées[59]; il situe, d'autre part, la tentative de ré-union à laquelle nous faisions allusion dans la perspective accidentelle du mânisme, et non dans le cadre d'une analyse structurelle. Pour notre part, et tout en acceptant pleinement la théorie générale de Cl. Lévi-Strauss, nous conclurons que la tendance à recréer l'unité de la famille élémentaire, l'intimité du «couple» frère-sœur, contrecarrée par la prohibition de l'inceste, rend compte au moins partiellement de l'existence de ces «unions immédiatement marginales»[60] que constituent les

mariages préférentiels entre cousins croisés. Nous admettrons, d'autre part, avec Cl. Lévi-Strauss, que la conception *positive* du mariage comme structure d'échange explique à la fois pourquoi les cousins croisés sont si souvent des conjoints préférentiels, alors que les cousins parallèles ne le sont jamais.

4. C'est à la fois le père et l'oncle maternel, personnages homologues dans le mythe dogon, qui dérangent l'idéale harmonie infantile, l'intimité de l'affection maternelle, rompues par l'intervention de la société. Contrairement à la thèse de A.R. Radcliffe-Brown, le mythe dogon, épousant nos vues, ne présente pas les rapports existant entre l'oncle et le neveu utérin dans cette société patrilinéaire comme semblables à ceux qui existent entre une mère et son fils, mais au contraire, montre qu'il existe une rivalité entre l'oncle et le neveu *à cause de la mère*, une rivalité dont la sœur pour l'un, la mère pour l'autre, est l'enjeu unique.

Il est remarquable que, dans quelques sociétés patrilinéaires au moins, le mariage se fonde sur la solidarité étroite de la sœur et du frère utérins, qui apparaissent comme l'unité de base du système et, en un sens, «couple» fondamental. C'est ainsi que les Lovedu du Transvaal, pratiquant le mariage avec la fille de l'oncle maternel, admettent que tout homme obtient sa cousine croisée matrilatérale, avec le bétail provenant du mariage de sa sœur *utérine*[61]. Le frère et la sœur savent dès l'enfance qu'ils seront séparés l'un de l'autre; si les enfants jouaient trop librement, les parents interviendraient pour les séparer. Une devinette dit: «Qu'est-ce qui est à portée de main et cependant hors d'atteinte?». La réponse est: «les seins de ma sœur»[62].

Si le «couple» fondamental (l'unité d'échange exogamique), est constitué parfois par le frère et la sœur utérins, c'est que l'un et l'autre appartiennent à la même famille élémentaire, à l'exclusion des demi-frères, qui vivent, le plus souvent, sous un autre toit, car la règle la plus générale est que les enfants vivent avec leur mère. Si l'on considère toute famille polygamique patrilinéaire, on aperçoit aisément que les foyers distincts dont elle se compose sont comme autant d'embryons de familles matrilinéaires, insérés au cœur même du lignage patrilinéaire. Ainsi notre analyse s'achemine-t-elle sans heurt vers les structures matrilinéaires.

Conformément à notre position de départ, nous envisagerons d'abord la relation oncle maternel-neveu utérin. Un trait est frappant: la relation asymétrique établie par un certain nombre de sociétés patrilinéaires au profit du neveu utérin, s'inverse généralement lorsque nous envisageons, dans leur ensemble, les structures matrilinéaires. Tout au moins, l'oncle maternel apparaît-il indiscutablement comme le supérieur. Les libertés du neveu sont totalement exclues dans cette nouvelle perspective. L'oncle détient l'autorité; le plus souvent il la partage avec le père. D'autre part, ce personnage étrange qu'est l'oncle maternel, est associé plus étroitement à sa sœur utérine, la mère d'ego; en la donnant en mariage à autrui, il n'aliène qu'une partie de ses droits sur elle, conservant, pour son lignage, les enfants à naître; n'est-il pas curieux de constater que la double association «incestueuse», dont parle le mythe dogon, celle qui devrait lier le fils à la mère d'une part, et le frère à la sœur utérine d'autre part, se trouve en quelque sorte cristallisée *sur le plan même de l'organisation sociale*, par l'introduction du principe de la filiation matrilinéaire. Ego forme avec sa mère et son oncle maternel un triangle de base sur lequel s'appuie toute la société, la fonction paternelle tendant à passer au second plan. En un sens au

moins (tout rapprochement sexuel étant formellement interdit entre le frère et la sœur ou le fils et la mère) la famille matrilinéaire évoque la situation idéale décrite par le mythe dogon, qui apparaît un peu comme un grand rêve infantile: à la limite, le don de femmes tend à disparaître. En fait, la structure matrilinéaire n'est qu'une demi-mesure dans cette voie régressive, l'échange des sœurs et des mères entre les groupes s'appauvrit seulement: les sœurs et les mères ne cessent pas d'appartenir aux frères et fils, auxquels elles sont unies par des liens sociaux indissolubles, consacrés solennellement.

Mais, du point de vue dynamique, le renouvellement des générations confronte l'oncle maternel et le neveu. Le premier transmettra plus tard au second sa femme et ses biens; à cet égard on peut dire que la construction matrilinéaire intègre au groupe social fondamental cet outsider récalcitrant qu'est le neveu utérin dans un certain nombre de cultures patrilinéaires. La relation avunculaire ne cesse cependant pas d'être tendue, tout en s'inversant: le neveu utérin est soumis à l'oncle. L'affection qu'il est censé lui porter se teinte d'ambivalence, l'oncle est davantage craint qu'aimé. M. Fortes le souligne chez les Ashanti matrilinéaires: même ceux qui ont été élevés par leur oncle maternel éprouvent plus de respect que d'affection réelle pour lui[63]. Jadis l'oncle maternel avait le droit de mettre son neveu en gage, ce qui est à peu près l'inverse de la tradition des Tetela patrilinéaires selon laquelle le neveu pouvait vendre son oncle maternel en cas de grande nécessité.

L'ambivalence de la relation avunculaire mérite donc d'être considérée comme un important fait structurel, commun aux sociétés patrilinéaires et aux sociétés matrilinéaires, E.E. Evans-Pritchard l'avait déjà souligné; il tentait de l'expliquer en invoquant l'imitation des parents par les enfants; selon l'éminent ethnologue, l'enfant tendrait à

adopter une attitude ambivalente à l'égard de toute personne envers qui le père et la mère manifestent respectivement des sentiments nettement différents[64]. Il importe sans doute de situer ces faits dans leur structure globale et de distinguer dès lors soigneusement la qualité respective de cette ambivalence dans les hypothèses matrilinéaires et patrilinéaires. Dans le premier cas, la relation est asymétrique au profit de l'oncle, tandis que dans l'autre, *lorsque l'asymétrie apparaît*, c'est généralement au bénéfice du neveu. Tantôt le neveu, rapproché de sa mère, doit à cette situation même sa soumission à l'oncle maternel. Tantôt il fonde sur sa mère, *dont il est socialement séparé*, sa créance irritante sur les biens et les femmes de son oncle maternel. De toute façon, la mère se trouve au centre de ces équations. Mais cette seconde forme d'affection ambivalente n'est pas absolument universelle, nous l'avons vu : elle indique cependant de manière significative la limite vers laquelle tend la relation avunculaire dans le système patrilinéaire.

A cet égard, il faut examiner quelques cas plus ambigus. Chez les Nuer nilotiques, l'organisation sociale repose sur le lignage patrilinéaire. Ils établissent un contraste entre l'oncle paternel, le mauvais oncle (appartenant au lignage du père), et le frère de la mère, le bon oncle qui ne bat jamais son neveu, ne refuse jamais son aide. Les Nuer disent que l'oncle maternel est à la fois un père et une mère, mais plus fréquemment ils l'assimilent à la mère. L'oncle maternel est indulgent; il arrive qu'il prenne le parti de son neveu contre ses propres enfants. C'est chez le frère utérin de la mère que l'on trouve le plus de chaleur; une plus grande réserve caractérise les relations avec les demi-frères de la mère. Lorsque le neveu se marie, le véritable oncle maternel (frère utérin de la mère) lui donnera éventuellement du bétail, mais ce geste d'affection n'est nullement obligatoire et jamais le neveu ne manifeste

chez les Nuer cette agressivité à demi sérieuse que l'on observe chez les Thonga ou les Tetela. En effet, une certaine réserve lui est imposée. C'est ainsi qu'il ne peut dormir dans la même hutte que l'oncle; l'oncle et le neveu ne peuvent mettre à l'attache leur bétail dans la même enceinte. Une grave menace entrave la familiarité de l'oncle et du neveu : la malédiction de l'oncle maternel est une calamité qui rend le neveu stérile[65].

Dans cette société patrilinéaire donc, la relation avunculaire, bien que colorée de tendresse réciproque, se fait plus rigide. Les relations avec la femme de l'oncle maternel seraient incestueuses. Il arrive parfois qu'un homme reçoive en héritage la veuve d'un oncle maternel, mais il doit alors briser la parenté en sacrifiant un mouton[66]. L'inceste commis avec la fille de l'oncle maternel serait plus grave qu'avec la fille de l'oncle paternel; de même, les relations sexuelles avec la femme d'un oncle maternel sont jugées plus sévèrement qu'avec la femme d'un oncle paternel[67]. Ces nuances s'expliquent, dans la pensée nuer, par le dégoût qu'inspire tout acte qui, par association d'idées, évoquerait *l'inceste avec la mère*[68]. Or c'est en vertu des mêmes affinités symboliques que les Dogon admettent et le mariage avec la fille de l'oncle maternel et les relations sexuelles avec sa femme, et les vols rituels; ces trois éléments structurellement solidaires font significativement défaut chez les Nuer. Cette structure patrilinéaire s'oppose donc aux tendances « incestueuses » qui caractérisent les revendications du neveu utérin chez les Thonga, les Dogon et les Tetela. Les Nuer se sont prononcés de manière claire contre tout rappel de l'inceste maternel; c'est un système tourné franchement vers autrui, résolument exogame. Il n'est pas étonnant dès lors que les Nuer mettent l'accent sur le désir du bétail, dans lequel ils voient les fondements mêmes de l'exogamie[69].

La femme de l'oncle maternel a été acquise avec le bétail provenant du mariage de la mère; sa fille est en quelque sorte *née* de ce bétail. Par contre, l'adultère commis avec la femme d'un parent en ligne paternelle n'est pas grave car « il n'y a pas d'inceste parmi les taureaux »[70], c'est-à-dire entre les membres du même lignage qui ont acquis de façon solidaire leurs femmes au moyen du bétail provenant du mariage de leurs filles et sœurs. On notera cependant que, du point de vue strictement exogamique, en régime patrilinéaire, on ne s'explique pas pourquoi les Nuer conçoivent que les relations sexuelles avec la fille de l'oncle maternel doivent être jugées plus sévèrement que les relations avec la fille du frère du père; celle-ci n'est-elle pas une cousine parallèle, une sœur, membre du lignage patrilinéaire? C'est que toute cette construction nuancée se fonde essentiellement sur l'interdiction fondamentale de la mère; c'est pourquoi, paradoxalement, la cousine croisée matrilatérale est ici l'objet d'un tabou plus vigilant que la cousine parallèle en ligne paternelle. Aussi bien ce paradoxe n'apparaît-il que si l'on raisonne exclusivement en termes d'exogamie; dans cette perspective, comme l'a souligné Cl. Lévi-Strauss, les cousines parallèles doivent toujours être interdites, ce qui n'est pas nécessairement le cas des cousines croisées, membres d'un autre lignage. On voit clairement que le principe exogamique n'est pas seul en jeu chez les Nuer, où la prohibition de l'inceste, *se fondant essentiellement sur l'interdiction de la mère*, ne correspond pas rigoureusement, dans ses nuances significatives, à la règle d'exogamie.

Ces observations renforcent la position générale que nous avons adoptée au départ de ces investigations (voir chap. I). Il est intéressant de noter encore que la sœur utérine participe, chez les Nuer, de la mère, puisqu'elle est interdite à un plus haut degré que la demi-sœur[71]. Or, comme chez les Lovedu, la sœur et le frère utérins forment

une unité sociale distincte, à cause des affinités avec la mère. Ceci apparaît chez les Nuer dans le partage de la «dot» reçue pour le mariage de la sœur. Le partage se fait en distinguant «les fils de la mère» des «fils du père»[72].

Le statut de l'oncle maternel chez les Nuer appelle encore une observation. L'ensemble de la parenté maternelle de la jeune fille reçoit une partie du bétail provenant de son mariage. Il y a le bétail «du côté paternel» et le bétail «du côté maternel». On aperçoit clairement que cette créance solidaire des oncles maternels de la mariée sur sa «dot» ne constitue pas, chez les Nuer, une réciprocité pour l'aide que l'oncle maternel véritable est censé fournir au fils de sa sœur utérine au moment de son mariage. En effet, les Nuer considèrent que la créance des parents maternels de la jeune fille est issue directement des obligations matrimoniales de son père à leur égard. Il s'agit en quelque sorte d'un paiement différé pour le mariage de sa mère. Les Nuer estiment que, lors d'un mariage, une partie seulement du bétail dû à la famille de la femme est fournie. Lorsque la fille aura mis une fille au monde, et lorsque celle-ci se mariera à son tour, le restant sera donné[73].

Dès lors, même si le frère utérin de la mère n'aide pas son neveu au moment où celui-ci se marie, il ne sera pas privé de son droit sur le bétail provenant du mariage de sa nièce utérine[74]. Ces droits ne constituent donc nullement une réciprocité pour les avantages dont le neveu bénéficie chez l'oncle maternel. Ceux-ci se fondent, chez les Nuer comme ailleurs, *sur la mère*, mais ils ne s'exercent pas aussi librement, aussi agressivement qu'en diverses autres sociétés patrilinéaires. L'accent est mis sur la réserve imposée au neveu, dans la mesure où l'ambiguïté de sa démarche est refoulée, tout rappel de l'inceste maternel étant condamné avec une passion singulière.

Dans le monde nilotique encore le cas des Dinka est plus embarrassant.

Seligman note que tout homme traite l'oncle maternel avec le même respect que le père, dans cette tribu patrilinéaire, et, chez les Niel Dinka, avec plus de respect encore[75]. G. Lienhardt, qui a effectué une mission ethnographique dans cette région, a bien voulu me communiquer quelques renseignements complémentaires: une relation particulière de tendresse réciproque unit l'oncle maternel et le neveu utérin, mais (peut-être davantage que chez les Nuer) le premier peut exercer sur le second une autorité semblable à celle du père, et, de toute évidence, nous nous éloignons ici considérablement de la situation extraordinaire des Thonga où le neveu est le «chef» de son oncle. Comme chez les Nuer, le mariage est interdit avec la cousine croisée matrilatérale; la malédiction de l'oncle maternel est pire encore que celle que proférerait le père. La note de G. Lienhardt comporte une indication particulièrement intéressante: le neveu utérin ne peut pas entrer en contact avec le sang de l'oncle maternel, car ceci entraînerait le même châtiment automatique que l'inceste. Cette association d'idées suggère que le complexe avunculaire est de même nature que chez les Nuer. La séparation sociale de l'oncle et du neveu est clairement affirmée; le neveu utérin ne peut pas s'asseoir sur l'appuie-tête de son oncle maternel. Cependant, en même temps, l'ambivalence de la relation apparaît dans une tentative de rapprochement; selon G. Lienhardt, la communauté locale typique comprend, chez les Dinka patrilinéaires, un «oncle maternel» et ses neveux utérins, de telle sorte que le chef du camp de bétail, qui exerce généralement des fonctions religieuses, est parfois appelé l'oncle maternel de ce camp. Il semble que cette dialectique d'éloignement et de rapprochement se fonde ici encore sur le bétail de la mère, sur la mère interdite et cependant indissolublement liée à son fils. On

voit en quel sens il faut interpréter l'idée de Radcliffe-Brown que, pour le neveu utérin, en société patrilinéaire, l'oncle maternel est semblable à la mère. A vrai dire, ces deux personnages masculins s'opposent (tout en étant solidaires) en vertu de leurs affinités communes avec une femme qui est mère pour l'un, sœur pour l'autre.

En un sens les Nilotiques rendent plus rigides la prohibition de l'inceste en excluant toute réappropriation symbolique de la mère. Cette rigidité transparaît dans la relation avunculaire (interdiction de revendiquer la fille ou la femme de l'oncle maternel, etc.). *La relation avunculaire nous apparaît dès lors comme un ensemble d'éléments solidaires, étroitement liés à l'interdiction d'épouser la mère.*

Ces structures patrilinéaires nilotiques occupent donc dans la typologie une place distincte, singulièrement intéressante; aussi bien, nous l'avons dit, il ne saurait être question d'opérer une division sommaire et radicale entre les deux types structurels fondamentaux que constituent la descendance patrilinéaire et la descendance matrilinéaire. Nous nous efforçons seulement, au moyen d'exemples typiques, de montrer les grands problèmes communs au sein desquels leur antinomie tend à se dissoudre. Il est évident qu'en vertu de l'existence de la famille élémentaire (bilatérale) toute société patrilinéaire présente un certain coefficient de matrilinéarité; celui-ci apparaît chez les Nilotiques en dépit du constraste nettement établi par les Dinka entre le sang de l'oncle maternel et le sang paternel.

Un certain nombre de peuples du Nigeria ont construit leur société à mi-chemin entre les pôles patrilinéaire et matrilinéaire. Il en est ainsi des Chamba. La descendance y est patrilinéaire et le neveu utérin a le droit de s'emparer de menus objets appartenant à son oncle maternel, selon le schéma structurel classique. Mais jadis, l'oncle maternel

pouvait vendre son neveu comme esclave ou le mettre en gage chez un créancier en cas de nécessité. La coutume lui reconnaissait le droit de correction et il pouvait même tuer impunément son neveu utérin. Par contre, si le père blessait son fils, il aurait eu à en rendre compte auprès de l'oncle maternel de celui-ci. Meek, qui rapporte ces faits[76], se demande s'ils ne constituent pas des vestiges d'une ancienne structure matrilinéaire. A priori, une telle interprétation est méthodologiquement dangereuse. Il est cependant curieux d'observer que, de nos jours encore, le frère *utérin* (jamais le demi-frère) a le droit de réclamer pour lui le fils aîné de sa sœur et de l'attacher à son service. De toute évidence, ce lien particulier évoque la conception matrilinéaire du mariage selon laquelle «la main du père ou du frère de la femme... s'étend au village du beau-frère»[77]. L'indication de Meek que les droits du frère utérin s'étendaient jadis à tous les neveux montre, peut-être, que l'évolution s'est faite dans le sens de la patrilinéarité, de telle façon qu'aujourd'hui la structure familiale des Chamba constitue un dosage subtil de matrilinéarité et de patrilinéarité. Dès lors, les Chamba semblent avoir opté pour une solution voisine des systèmes caractérisés par la double filiation, que l'on observe, au Nigeria même, chez les Yakö[78].

Cette aire culturelle présente, par ailleurs, un foisonnement de formules intéressantes. C'est ainsi que les Mambila du nord du Nigeria pratiquent un curieux système de filiation optative, si l'on peut dire. Ils connaissent deux types de mariage, dont l'un implique la filiation matrilinéaire, l'autre la filiation patrilinéaire. Le premier cas est réalisé lorsque le mariage s'accompagne d'un léger paiement; les enfants appartiennent alors au groupe de la mère. Par contre, le mariage par échange, ou avec une esclave achetée, entraîne pour le mari, la possession des enfants[79]. De même, chès les Bade du Bornu, les enfants d'une femme

acquise au moyen d'un léger paiement appartiennent à la famille maternelle, ceux d'une femme pour qui une «dot» importante a été payée, appartiennent au père[80].

On peut en conclure que les Chamba pratiquent successivement, dans tout mariage, l'option contradictoire qu'offrent les Mambila et les Bade: le premier fils appartient en *quelque façon* au frère utérin de la femme, les autres enfants au père chez les Chamba.

Au Nigeria septentrional encore, chez les Mumuye patrilinéaires, l'oncle maternel n'a le droit de réclamer un enfant de sa sœur que si le paiement de mariage n'a pas été entièrement effectué[81]. On sait que, d'une manière générale en structure patrilinéaire, les enfants d'une fille pour qui les prestations de mariage n'ont pas été fournies, appartiennent à sa propre famille.

Les Jukun du Nigeria constituent encore une société où la filiation patrilinéaire est particulièrement ambiguë. Le neveu utérin peut s'emparer des biens de son oncle maternel (à l'exception des valeurs précieuses) lorsqu'il vit chez son père, alors que celui qui vit chez l'oncle ne peut s'approprier les biens du père. Cependant, chez les Jukun, c'est l'oncle maternel qui semble être le véritable possesseur des enfants de sa sœur. Le neveu le considère avec une crainte plus grande que son propre père; alors qu'un père éprouve quelque scrupule à châtier son fils, l'oncle n'hésite jamais à sévir; il peut aussi exiger des services du neveu; il pouvait même, jadis, le vendre comme esclave. Il apparaît à nouveau que la conception du mariage est imprégnée de matrilinéarité, en dépit de l'existence des lignages patrilinéaires: lorsqu'un père maltraite son fils, l'oncle maternel de celui-ci se fâche et rappelle à son beau-frère qu'en se mariant il n'a pas acheté les enfants de sa femme[82].

Les Jukun expliquent leur dépendance à l'égard de l'oncle maternel en l'assimilant à la mère; ils disent que l'oncle maternel les a mis au monde, que le neveu utérin est son «cordon ombilical». Cette prédominance des liens utérins semble avoir été autrefois plus importante car les Jukun affirment qu'ils suivaient tous, jadis, leur mère. Une sous-tribu jukun, les Jibu ont opté délibérément pour la filiation matrilinéaire; cependant, à l'exception de deux ou trois villages jibu, on affirme partout que le neveu utérin d'un chef ne peut pas hériter de la dignité de son oncle maternel, sinon l'on verrait les animaux sauvages envahir le pays[83]. Ces affinités singulières du neveu utérin avec le chaos sont particulièrement intéressantes. Nous retrouverons le thème du neveu pilleur, excentrique; l'idée aussi qu'il met en péril l'ordre social patrilinéaire, par la tension «incestueuse» qui l'anime. Cependant, la tentative de filiation bilatérale qui se manifeste chez les Jukun, tend à neutraliser cette tendance en intégrant le neveu au groupe maternel, dans un embryon de structure matrilinéaire.

L'intégration partielle du neveu utérin au groupe maternel se trouve encore réalisée dans les systèmes caractérisés par la double filiation. Les Mende de Sierra Leone admettent que l'os et la chair viennent du père, et que l'esprit (*ngafa*) vient de la mère[84]. Tout homme hérite une part des biens de l'oncle maternel et du père. Dès lors, la relation ambivalente qui unit l'oncle maternel et le neveu utérin se trouve neutralisée par le fait même de la double appartenance: le neveu peut utiliser les biens de l'oncle, il peut exiger la tête de tout animal tué à la chasse par celui-ci; mais, réciproquement, l'oncle peut faire appel aux services du neveu, et le mettre en gage s'il est endetté. Toute offense commise à l'égard de l'oncle maternel est extrêmement grave et il faut l'intervention du père pour la réparer. Notons aussi que le neveu a le droit d'épouser la fille de l'oncle maternel ou encore le droit d'hériter une veuve de l'oncle maternel, ces deux cas s'excluant mutuellement.

2. La relation père-fils

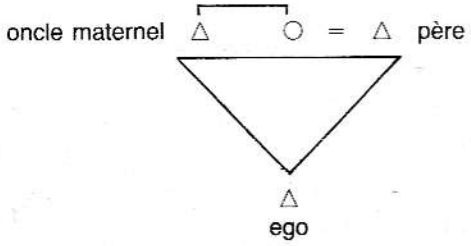
La relation avunculaire doit être replacée, nous l'avons vu, dans une structure matrimoniale globale. Elle ne peut être isolée de la relation père-fils, avec laquelle elle se trouve en corrélation étroite. Radcliffe-Brown avait noté déjà que le père et l'oncle maternel tendent à constituer des pôles opposés dans un grand nombre de sociétés: lorsque l'un est investi de l'autorité légale, l'autre est davantage un centre d'affection. A cet égard donc, on s'attendrait à une symétrie parfaite des systèmes patrilinéaires et matrilinéaires. Or les choses ne se passent pas exactement ainsi. Si l'on suit fidèlement l'interprétation de Radcliffe-Brown, il devrait exister au moins quelques sociétés matrilinéaires où le fils peut se permettre des libertés à l'égard du père, étranger au groupe de descendance du premier, comme le neveu peut le faire parfois en système patrilinéaire à l'égard de l'oncle maternel. Or jamais à notre connaissance, le fils n'apparaît comme un «chef» aux yeux de son père. Ce défaut de symétrie des polarités extrêmes que nous envisageons s'explique naturellement par le fait que le père n'est jamais complètement dépourvu d'autorité dans la culture matrilinéaire, bien qu'il soit «écarté» de ses propres enfants. Dans la grande majorité des cas, il apparaît comme le maître de la famille élémentaire, avec les pouvoirs d'un éducateur, au moins pendant les premières années de l'enfance. C'est même ce trait qui nous incline à croire à l'universalité du complexe d'Œdipe (voir chap. I).

Le père ashanti a le droit de punir ses enfants; il est très strict en ce qui concerne l'obéissance et la déférence qui lui sont dues; mais, comme il n'y a pas de soutien légal à son prestige, il est obligé de l'assurer par l'affection qu'il témoigne à ses enfants[85]. Dans une tribu matrilinéaire du Kasaï, les Lele, le terme *heki* (honorer) caractérise la rela-

tion père-fils et «il est significatif que cette attitude est supposée être réciproque»[86]; ce terme exprime moins le respect que la réserve. Or le même terme *heki* s'applique aussi à la relation avunculaire; selon une communication personnelle de Mary Douglas, il existe une grande retenue *(avoidance)* entre l'oncle maternel et le neveu utérin d'une part, entre le père et le fils d'autre part. Il apparaît que ces deux relations sont homologues et non inverses. Cependant cette réserve se colore d'une grande tendresse dans la relation père-fils, ce qui n'est pas aussi net dans la relation oncle maternel-neveu. La polarité sentimentale inverse notée par Radcliffe-Brown ne joue donc que très imparfaitement. Au point de vue structurel cependant, l'oncle maternel et le père sont affublés de signes contraires dans les cultures patrilinéaires et matrilinéaires et il se pose manifestement un problème neuf.

Cl. Lévi-Strauss a tenté de le résoudre, à la suite de Radcliffe-Brown, en élargissant les données à mettre en corrélation; il formule l'hypothèse suivante: «la relation entre oncle maternel et neveu est à la relation entre frère et sœur comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et femme»[87].

Il nous semble que l'accent doit être mis sur l'homologie profonde qui existe entre le père et l'oncle maternel dans toute structure élémentaire de parenté, si l'on envisage la relation triangulaire que ces deux personnages, alliés par le mariage, forment avec ego, qui est le produit du mariage, de l'alliance.



Suivant des nuances variables, le père et l'oncle maternel sont typologiquement substituables l'un à l'autre. La dialectique matrilinéaire-patrilinéaire apparaît immédiatement si l'on envisage qu'ils sont dans une certaine mesure interchangeables par rapport à ego. Nous essaierons d'indiquer pourquoi ce glissement du père à l'oncle maternel est possible. En fait, l'oncle maternel et le père sont toujours *donnés ensemble*; ils sont indissolublement liés puisque tout mariage est un échange et que cette opération se fait, schématiquement au moins, entre ces deux personnages, pour autant qu'on puisse les abstraire l'un et l'autre du groupe qu'ils représentent. Cl. Lévi-Strauss formulait déjà cette observation capitale en 1945[88].

Il faut cependant tenir compte aussi, nous allons le voir, du symbole maternel. En effet, l'oncle maternel et le père s'opposent symétriquement à ego, en fonction de la *mère d'ego*. C'est ce qu'indique clairement le mythe dogon[89] sur le plan psychologique: l'oncle maternel participe du symbole paternel puisqu'il est le mari idéal de la mère. (Structurellement, il est celui qui a renoncé à ses droits sexuels sur elle, au profit du père). Mais, poursuit le mythe, le fils (ego) est aussi le mari idéal de sa mère et un conflit particulièrement ambigu naît de la collusion et de l'incompatibilité de ces deux fixations incestueuses antagonistes, celle qui devrait unir le frère et la sœur et celle qui attire l'un vers l'autre la mère et le fils. Il est évident que ces cristallisations infantiles sont insoutenables; l'exogamie a précisément pour fonction de les liquider, elle n'y parvient cependant pas parfaitement. Pour ego, le conflit est double puisqu'il se trouve en présence à la fois de l'oncle maternel et du père. *Aussi bien assistons-nous à un dédoublement du complexe d'Œdipe*. On comprend mieux dès lors qu'ego soit autorisé souvent à adopter un comportement différent à l'égard du père et de l'oncle maternel respectivement. En fait, ces deux attitudes sont réductibles à l'unité, elles

sont complémentaires. Les Bambara disent que le modèle de toute rivalité est celle qui existe entre le père et le fils : l'expression *fadena* qui traduit *toute rivalité* peut se traduire « manière d'être père-fils »[90]. Les Dogon disent de leur côté : « La colère qu'on éprouve contre le père, c'est symboliquement, parce que la mère n'est pas restée (mariée) avec l'oncle »[91]. En d'autres termes, cette attitude est une réaction à demi-consciente contre l'exogamie. On notera que l'interprétation des « docteurs » dogon, dont la sagacité analytique est surprenante, n'est pas entièrement exempte de mauvaise foi : ce n'est pas à vrai dire pour l'oncle maternel qu'ego réclame sa mère, mais bien pour lui-même ; la rivalité oncle maternel-neveu se superpose à la rivalité père-fils, tout en se réalisant différemment, par un comportement excentrique, dont les Dogon soulignent la nature incestueuse.

Or, dans l'hypothèse matrilinéaire, les cristallisations incestueuses mère-fils, sœur-frère (utérins) sont socialement sanctionnées puisque la mère, le fils et l'oncle utérin appartiennent à la même cellule sociale : la famille élémentaire ou conjugale subsiste, mais elle est déchirée. On méditera, dans cet ordre d'idées, la remarque intéressante de W. Reich à propos de la famille matrilinéaire des Trobriandais : le frère s'y comporte envers sa sœur comme un mari, sauf en ce qui concerne les rapports sexuels[92]. Aussi bien importe-t-il de souligner que ces fixations incestueuses, que consacre le groupe de descendance en ligne utérine, accompagnent une exogamie rigoureuse ; ces situations doivent être interprétées sur le plan symbolique. La structure matrilinéaire ne fait d'ailleurs pas disparaître les tensions psychologiques caractéristiques de la structure patrilinéaire, celles-ci réalisent seulement un nouvel équilibre. Cette fois la relation avunculaire se durcit (l'oncle maternel possède l'autorité) et, le père étant éloigné socialement du fils, la relation paternelle se détend. Mais il faut se garder

de croire, avec Malinowski, que le complexe d'Œdipe a cessé de se manifester. Bien au contraire, il se trouve au centre même de la nouvelle équation structurelle, si l'on considère que l'une des données essentielles de celle-ci est l'exaltation de la relation maternelle. D'autre part, nous allons le montrer en nous appuyant sur quelques exemples, l'éloignement social du père est loin de modifier fondamentalement l'ambivalence de la relation père-fils bien qu'il l'atténue manifestement.

Rappelons tout d'abord que, chez les Lele matrilinéaires, la retenue réciproque caractérise les relations d'ego avec l'oncle maternel aussi bien qu'avec le père (Douglas); l'ambivalence se cristallise donc simultanément autour de l'oncle maternel et autour du père.

Dans la même aire culturelle, chez les Kuba du Kasaï, dont l'organisation clanique est matrilinéaire, il existe une légende significative. On raconte qu'un homme apportait du vin de palme à sa mère sans jamais en offrir à son père. Celui-ci décida de se venger en effrayant son fils. Lorsque le fils revenait au village chargé de vin de palme pour la mère, le père, qui se tenait caché, émettait un bruit lugubre. Le jeune homme fut terriblement alarmé. La scène se reproduisit plusieurs fois. Le fils ne tarda pas à demander pardon à son père, et le fantôme cessa de l'inquiéter. Le fils devint très obéissant. Alors le père réunit les vieux du village et leur dit: «J'avais un fils irrespectueux et désobéissant; je l'ai rendu bon en lui faisant peur; faisons de même avec tous nos fils afin qu'ils ne bravent pas leurs parents en se basant sur leur force supérieure»[93].

Cette légende doit être rapprochée du mythe originel des Kuba, que nous rappellerons ici. L'Ancêtre mythique Woot gisait un jour au sol, ivre de vin de palme. Dans son ivresse, il s'était dénudé. Ses fils se moquèrent de lui.

Alors surgirent les filles de Woot, qui le recouvrirent avec pudeur. Lorsque Woot se réveilla et qu'il apprit la chose, il décida de punir ses fils en les envoyant subir les épreuves de l'initiation et il récompensa ses filles en instaurant la matrilinéarité : il déshérita ses fils indignes au profit de ses filles. C'est ainsi que fut instauré le régime matrilinéaire chez les Kuba[94].

Ce mythe extraordinaire tend donc à expliquer la genèse de la matrilinéarité. Il se réfère expressément à la structure patrilinéaire, qu'il présente comme *normale*; l'*anomalie* du régime matrilinéaire se fonde sur un conflit qui oppose le Père originel à ses fils. Ce thème se retrouve ailleurs en Afrique centrale. On en trouve des échos dans la tradition mythique des Lunda relatant comment les fils ennemis d'un roi ancien se séparèrent de lui pour aller fonder un nouvel Etat au pays des Bemba matrilinéaires[95]. Chez les Lunda l'anneau royal passa temporairement à la fille du roi, à la suite de ce confit, mais la patrilinéarité fut maintenue. Il est curieux de retrouver encore la structure du mythe kuba en pays luba; alors que l'ensemble du monde luba est patrilinéaire, les Luba-Hemba (Luba orientaux) reconnaissent la filiation matrilinéaire et il est frappant de retrouver dans ces groupements le thème qui nous occupe : il y sert précisément à justifier comme chez les Kuba l'existence de la structure matrilinéaire ressentie comme une anomalie. Voici ce récit, rapporté par le père Colle : « Le premier héritier est l'oncle (sic), puis les frères du défunt; après eux, et c'est le cas ordinaire, c'est le neveu, fils de la sœur, qui succède de droit à son oncle et non le fils au père. Pourquoi ? Voici ce que m'a raconté un vieux Murungu : Kyomba, le premier homme connu, était devenu vieux. Ses fils résolurent de se débarrasser de sa personne. Ils creusèrent un trou profond au fond duquel ils piquèrent des lances à fleur de sol. Des herbes et du sable cachaient le piège. Ils invitèrent Kyomba à boire de la bière. Quand

il fut ivre, ils l'emmenèrent vers le piège où il tomba et se blessa à mort. Il eut encore la force de faire appeler les fils de sa sœur qui le retirèrent avec précaution du piège. En récompense, il leur dit: 'Je ne veux pas que mes fils me succèdent. Je vous donne toute mon autorité'. Depuis ce jour, la succession se fait par la ligne collatérale maternelle»[96].

Comme chez les Kuba, la matrilinéarité est présentée paradoxalement comme une loi vengeresse édictée par le père bafoué. Cette loi est liée ici à un parricide originel. Il est assez surprenant de constater la parenté allégorique de ce récit avec le sombre tableau de l'assassinat du chef de horde primordial, imaginé par Freud à l'origine de l'humanité[97]. Mais le mythe n'est certainement pas une chronique historique et nous devons y chercher autre chose que le récit d'un événement réel; il est significatif en tant que miroir de la structure matrilinéaire. Il indique tout d'abord que le fantôme du père (éliminé du groupe matrilinéaire) rôde autour des fils. Mais le paradoxe — et l'enseignement nouveau — réside en ceci: loin de désirer la réintégration des fils dans son propre groupe social, le père les rejette vigoureusement. Il est clair que nous avons affaire ici à un phénomène psychologique de projection. Freud a indiqué le mécanisme général de ce type particulier de projection *cathartique*, que André Ombredane définit excellemment en ces termes: «Ce n'est pas moi qui ai commencé à haïr, c'est lui qui me hait, ce qui justifie la haine que je lui porte»[98].

Il est intéressant de noter que le mythe originel des Bemba, décrivant le conflit opposant le roi du Lunda à ses fils (voir p. 136) inverse effectivement le thème du parricide: cherchant à tuer ses fils, le roi lui-même fait creuser des pièges de chasse munis de lances, dans lesquels il s'efforce d'attirer ses fils par traîtrise. Mais, dans ce récit, les fils déjouent la manœuvre et, finalement, le roi du Lunda

se débarrasse d'eux en les envoyant conquérir au loin de nouvelles provinces[99]. Or, cette légende explique précisément la fondation du royaume *matrilinéaire* bemba, en Zambie, à la suite de cet exil qui est la conséquence des projets meurtriers *du père à l'égard des fils.*

Dans ces trois cas, le mystérieux conflit père-fils que l'on retrouve à l'origine lointaine de la matrilinéarité ne peut être qu'une expression imagée du complexe d'Œdipe. En un sens, la structure matrilinéaire repose sur un *parricide juridique*: le père est privé de ses droits sur ses fils, par le même mouvement qui rapproche ceux-ci de leur mère et de leurs sœurs utérines. Et le père, loin de renier ses fils, fait tous ses efforts pour se rapprocher d'eux en dépit de la barrière que la matrilinéarité a érigée entre lui et ses enfants. Malinowski a brossé de cette situation un tableau classique. Nous trouvons la même notation chez Fortes à propos des Ashanti matrilinéaires: le père cherche à mériter l'affection des enfants, il leur transmet d'ailleurs un principe spirituel, le *ntoro*. Mais, paradoxalement, les mythes kuba et luba-hemba fondent la matrilinéarité sur la haine réciproque du père et du fils. Ce paradoxe nous livre une des clés du problème matrilinéaire: le mouvement psycho-sociologique qui rapproche les fils de la mère et les frères des sœurs utérines se soude, au niveau le plus profond, avec le complexe d'Œdipe, la volonté de rejeter le père. La culpabilité qu'engendre une telle démarche se laisse déchiffrer dans le mythe où le père apparaît responsable d'un état de choses dont il est en quelque sorte la victime. Le mythe qui nous occupe souligne, de toute façon, le caractère brutalement révolutionnaire de cette attitude psycho-sociologique. Mais cette révolution est en même temps une régression puisqu'elle s'appuie sur des fixations infantiles, de nature incestueuse. Tel serait le contenu latent de l'option matrilinéaire qui a tenté un nombre impressionnant de groupes humains.

Conclusions

La nécessité du don de femmes, mise au premier plan de la sociologie primitive par Cl. Lévi-Strauss, la nécessité aussi de garantir l'autorité des adultes sur la nouvelle génération empêchent que soit jamais réalisé socialement le monde idéal et confortable de l'enfance. La sœur doit toujours être séparée du frère, donnée (plus ou moins) à un étranger et, inéluctablement, le fils se heurtera à l'autorité du père et aux droits sexuels — rapidement connus et même observés — du père sur la mère. A. Richards a souligné combien cette prise de conscience de l'enfant est susceptible d'être ressentie comme une frustration profonde lorsqu'elle accompagne, comme c'est fréquemment le cas chez les «primitifs», l'épreuve pénible du sevrage[100]. La cellule sociale élémentaire des sociétés patrilinéaires est identique à celle des sociétés matrilinéaires. Celles-ci n'éliminent pas totalement la fonction paternelle, mais elles opèrent à un moment donné un transfert de l'autorité paternelle à l'oncle maternel. La raison en est que le père et l'oncle maternel sont homologues: ils occupent des positions symétriques par rapport à ego, par rapport à la mère; ils sont l'un et l'autre, à des titres divers, des obstacles à la grande intimité maternelle, même lorsque la structure sociale exalte la relation maternelle. Généralement, dans une telle structure matrilinéaire, l'ambivalence est plus marquée dans la relation du neveu et de l'oncle que dans la relation père-fils, ce qui a pu tromper bien des observateurs qualifiés. En fait — A. Ombredane le note parfaitement à propos de quelques sociétés matrilinéaires du Sud-Ouest du Zaïre — «l'ambivalence du sentiment vis-à-vis du père se trouve divisée, la composante hostile est déplacée sur le *lemba* (oncle maternel) et la composante aimante reste attachée au père»[101]. Les mythes que nous avons relatés montrent qu'il subsiste quelque ambivalence dans

cette «composante aimante». Le mythe kuba n'a pas cessé d'être actuel puisque le châtiment imposé par Woot à ses fils — l'initiation — est toujours en vigueur: l'initiation est considérée, nous dit J. Vansina, comme la réactualisation de la punition infligée à ses fils par Woot, le Père originel de cette société matrilinéaire[102].

On observera que cet éclatement du complexe d'Œdipe en deux tendances relativement distinctes caractérise à la fois, mais de manière différente, la structure patrilinéaire et la structure matrilinéaire. Dans le premier cas, la composante aimante se fixe sur l'oncle maternel, dans le second sur le père. Mais, si la composante aimante fixée sur le père en régime matrilinéaire ne se dépare jamais tout à fait de son ambivalence, de même, et réciproquement, la relation «affectueuse» qui unit le neveu utérin et l'oncle maternel en régime patrilinéaire n'est pas toujours harmonieuse; les Dogon et les Thonga sont à cet égard exemplaires, chez qui le neveu se montre plus agressif qu'aimable. Or cette agressivité même comporte un élément viril, revendicateur, qui n'apparaît jamais en structure matrilinéaire, tant dans les relations avec l'oncle qu'avec le père. Cette rigidité propre aux structures matrilinéaires s'explique dialectiquement. En régime patrilinéaire, la revendication «incestueuse» d'ego est susceptible de se déplacer sur l'oncle maternel, substitut du père, avec une certaine arrogance licite, encouragée par la culture, prescrite, tandis qu'elle est refoulée dans l'attitude soumise exigée à l'égard du père; en régime matrilinéaire, cette détente n'est plus possible: l'oncle maternel, qui a l'autorité légale n'est plus un exutoire; si la détente apparaît du côté du père, la relation paternelle ne se départit cependant jamais tout à fait de sa rigidité. La société matrilinéaire n'offre pas les ressources psychiques d'une relation à plaisanteries entre le père et le fils, qui serait l'homologue de la relation oncle maternel-neveu utérin (caractéristique d'un certain nombre

de sociétés patrilinéaires) par laquelle ego tend à se libérer symboliquement de l'exogamie en réclamant sa mère. Mais ces traits s'expliquent sans doute par le fait que la société matrilinéaire tout entière est basée sur des situations incestueuses symboliques; l'homme reste profondément attaché, socialement, à sa mère et à ses sœurs utérines. Il réalise, sur le plan social, le grand rêve dogon: il est socialement le Yurugu mythique, mais il l'est jusqu'au point où cette situation est compatible avec la société. Il lui est interdit au plus haut degré de commettre l'inceste; l'interdiction de la sœur prend ici une rigueur significative. Voici que réapparaît l'ambiguïté de la démarche incestueuse, telle que nous l'avons décrite dans l'univers royal. Rapproché socialement de sa sœur utérine, le frère en est écarté physiquement par un tabou dont Malinowski nous a décrit l'importance exceptionnelle aux îles Trobriand. Le roi des Kuba est autorisé à épouser une sœur utérine classificatoire, mais non la sœur réelle. Lorsque le prince Kapasa rendit sa sœur enceinte, sur le chemin de la matrilinéarité, son frère Chitimukulu, le premier roi des Bemba, entra dans une vive colère et le bannit[103]. Autant de démarches significatives de la société matrilinéaire.

La rigueur avec laquelle les sociétés matrilinéaires veillent à maintenir une certaine distance entre le frère et la sœur, apparaît nettement chez les Pende du Kwango (Zaïre). Le R.P. de Sousberghe note que la réserve est plus stricte envers le *sibling* de sexe opposé (la sœur) qu'à l'égard du *sibling* de même sexe (le frère). Le frère évite tout contact avec un vêtement qui a appartenu à sa sœur; il ne peut toucher son lit. «S'il lui arrive, par malheur ou inadvertance, de toucher un linge dont elle s'habille, ou, fût-ce du bout du pied, le lit, même sorti de la case, il pourra être tenu pour responsable de tout accident de grossesse ou de la stérilité de sa sœur». La liaison inceste-stérilité, dont nous avons souligné la signification sociolo-

gique cruciale dans le symbolisme royal, réapparaît ici avec force. Le R.P. Sousberghe précise encore: «La femme affligée de stérilité ira généralement consulter le devin. Une des premières questions que celui-ci lui posera sera la suivante: 'Ton frère n'a-t-il jamais touché un de tes vêtements ou ton lit'»[104]. De tels traits révèlent sans équivoque le caractère obsessionnel de l'inceste fraternel dans une société bantoue matrilinéaire.

L'auteur établit lui-même avec beaucoup de finesse un contraste entre les coutumes dynastiques des Pende matrilinéaires et celles des chefs lunda, qui étaient jadis leurs suzerains: «tout acte, n'ayant même que vaguement couleur d'inceste, entraîne l'immédiate destitution du chef pende... Le rituel d'investiture du chef lunda, au contraire, comporte essentiellement, comme condition sine qua non, un rapport incestueux du chef avec sa propre sœur (de même père et de même mère), avant que l'anneau cheffal lui soit passé au bras»[105]. Le R.P. de Sousberghe aperçoit très clairement l'un des aspects sociologiques de cette antinomie: alors que le chef pende est un chef de clan, un chef familial, «le chef lunda se veut et se considère chef d'empire, régnant sur des populations très diverses et des territoires étendus. Le rite d'inceste a pour but, poursuit l'auteur, de bien marquer la rupture avec le caractère ancestral et familial du chef, de situer et d'établir son pouvoir sur d'autres bases et sur un autre plan. Ce rite d'investiture semble avoir été choisi en plusieurs points de l'Afrique pour marquer la rupture avec le pouvoir familial». Il est certain que le roi des Kuba, qui épouse une sœur utérine classificatoire, perd en effet ses attaches familiales au moment de son investiture: il est projeté au sommet de la société, hors clan. Mais nous avons observé que le roi des Kuba n'épouse pas sa sœur utérine véritable, et que, d'une manière générale, le privilège incestueux disparaît de la scène royale dans les sociétés matrilinéaires africaines; il

n'apparaît ni chez les Ashanti, ni, de manière plus significative encore, chez les Bemba. Or ces derniers appartiennent au cycle culturel des Lunda, chez qui le rite incestueux est «une condition sine qua non» de l'investiture royale. Il se pose donc bien un problème morphologique.

La réaction contre l'exogamie — que la société patrilinéaire réalise parfois par un subterfuge symbolique en accordant au neveu des privilèges sur les femmes et les biens de son oncle maternel — est apparente dans la structure même de la société matrilinéaire qui refuse de séparer la mère et la sœur utérine du fils et du frère. Mais ces cristallisations ne peuvent aboutir, naturellement, à l'inceste réel; c'est pourquoi le tabou de l'inceste est renforcé entre les membres de la cellule familiale matrilinéaire, qui est basée paradoxalement, comme la triade royale du Nyoro, sur l'exaltation des liens incestueux et la répression de l'inceste. Des tensions d'un nouveau genre se manifestent dans cette recherche d'un équilibre social dont l'aspect le plus important semble être l'élimination, au moins partielle, du père. C'est ce résultat que souligne le mythe du parricide originel chez les Luba-Hemba.

On connaît quelques sociétés où l'élimination du père de la famille matrilinéaire est presque totale : nous citerons les Nayar de l'Inde méridionale et les Menangkabau de Sumatra. Chez les Nayar l'unité de la structure de parenté est le lignage matrilinéaire, le taravad. La propriété y est collective, le père ne transmet aucun droit à ses enfants[106].

Le contrôle des biens est aux mains de l'aîné du lignage matrilinéaire; un groupe de lignages forme un clan exogamique. Un trait remarquable du système nayar est le mariage avec un homme de la caste des Brahmanes Nambutiri; dans ce cas, le mari ne vit pas avec sa femme. Il n'a aucun droit sur elle, ni sur ses enfants. Il semble que jadis au

moins une femme pouvait former simultanément plusieurs unions de ce type; le mariage nayar ne donnait pas à un seul homme des droits sexuels exclusifs à l'égard d'une femme.

Chez les Menangkabau malais, de même, «un homme n'acquiert aucun droit sur sa femme et ses enfants; les relations juridiques sont limitées au lignage matrilinéaire»[107]. Le mariage y étant matrilocal, les maris sont des étrangers au village de leur femme, des «hommes empruntés»[108]. Dans le cas au moins du mariage d'une femme nayar avec un membre de la caste des Brahmanes Nambutiri, il est clair que le père, visiteur nocturne, est tout à fait un étranger pour ses enfants. On peut même se demander si la famille élémentaire existe encore. Ce cas est évidemment tout à fait exceptionnel. Nous retiendrons seulement du phénomène qu'il est possible dans une structure matrilinéaire et qu'il s'intègre parfaitement dans la morphologie générale de cette structure. Il semble y avoir une prémisse, généralement inconsciente, tendant à exclure le père de la communauté formée par la mère, ses enfants et ses frères utérins. Cette prémisse est le produit de la cristallisation des situations infantiles, du désir de conserver la mère et les sœurs données en mariage à des étrangers, mais davantage prêtées que données réellement. La société matrilinéaire serait ainsi une société où le don est difficile, hésitant, une société avare. Les Ashanti matrilinéaires disent que le lien frère-sœur est «le lien mère-enfant transposé au niveau de l'égalité qui règne entre membres d'une même génération»[109]. Mais s'il y a complète franchise et intimité entre le frère et la sœur, l'horreur de l'inceste est très grande. Pour la plupart des Ashanti «la nature essentielle du lien frère-sœur réside dans le fait qu'il constitue l'antithèse des liens conjugaux». On aperçoit aussi qu'une société de ce type mise sur la sécurité affective féminine: les confidences se font toujours à la sœur, jamais à l'épou-

se. Le choix matrilinéaire ou patrilinéaire est au fond un choix entre l'épouse et la sœur pour assurer la perpétuation du groupe social, et il est certain que la sœur offre plus de garanties. Les Tetela, qui ont opté pour la patrilinéarité, établissent un contraste entre la constance de la tendresse qu'une sœur témoigne à son frère (et particulièrement une sœur de même mère), et l'infidélité notoire des épouses. La pintade s'envole, la poule reste au village, dit un dicton amer. Mais on observera que la cristallisation incestueuse la plus importante de la société matrilinéaire est celle qui unit symboliquement la mère au fils. Les Ashanti disent, nous l'avons vu, que le lien frère-sœur n'est qu'une transposition du lien maternel. En outre, c'est la nostalgie de la mère qui apparaît dans la revendication que les Tetela patrilinéaires adressent à l'oncle maternel. C'est sa mère aussi qui cherche le Yurugu mythique et à son exemple, tous les Dogon. C'est l'association du roi et de sa mère qui fonde la monarchie au Rwanda.

Ainsi la culture matrilinéaire accepte, et utilise pour la construction du groupe de parenté, des relations ambiguës, évoquant les attachements les plus profonds de l'homme, en ayant soin de leur enlever tout caractère érotique. La nostalgie de la mère, que révèle la quête incestueuse du neveu utérin dans certaines sociétés patrilinéaires, apparaît comme l'un des fondements communs aux différents types de sociétés matrilinéaires, qui garantissent aussi la possession des sœurs utérines. Cette orientation culturelle mérite un jugement dans la perspective dynamique des institutions.

On a vu que la femme de l'oncle maternel apparaît comme un substitut de la mère en même temps qu'un gage de sécurité dans la société (patrilinéaire) tetela où le problème de la répartition des femmes se pose — ou du moins se posait — avec acuité. Il faut observer à présent que la

sécurité absolue sur le plan affectif serait l'inceste des frères et sœurs, mais alors il y aurait d'autres problèmes de répartition, d'autres conflits. On peut même croire, avec Cl. Lévi-Strauss, que la société tout entière se dissolverait. Cette sécurité affective est cependant réalisée au maximum par la construction matrilinéaire, en maintenant la mère et les sœurs dans le groupe de parenté essentiel, tout en sauvegardant l'exogamie. Les situations incestueuses fondamentales, dont parle le mythe dogon, sont utilisées paradoxalement dans cette architecture sociale comme des symboles d'ordre, d'affection et de solidité. Toute société basée sur le groupe de descendance unilinéaire se trouve amenée à choisir la poule ou la pintade, selon le mot un peu triste des Tetela, qui ont choisi la pintade vagabonde, c'est-à-dire les risques de la patrilinéarité, alors que leur cœur est auprès de la poule, la sœur fidèle donnée à un étranger. En effet, selon l'intuition profonde de A.R. Radcliffe-Brown, avec qui nous voulons nous réconcilier au terme de cet essai, l'opposition entre les deux types d'organisation sociale que nous avons sans cesse confrontés, se réduit à l'opposition de deux types de mariage : celui où les frères cèdent leurs droits sur les sœurs et les enfants de ceux-ci et celui où ils ne le font que très partiellement. Mais nous avons suggéré que cette dichotomie en cache une autre, relevant des couches les plus profondes de l'esprit.

Nous pouvons conclure qu'effectivement il s'agit du choix fondamental qui doit être fait entre une perspective royale qui cristallise les situations affectives les plus solides mais les plus faciles, et une perspective, sans doute plus virile, où le mariage brise plus violemment les « couples » de l'enfance pour accepter le don total des sœurs et des mères à autrui, et corrélativement la prédominance de l'autorité paternelle. Cette seconde attitude implique de toute évidence une certaine insécurité affective. Elle repose sur

une conception plus risquée de l'échange, opposant la tension du couple sexuel réunissant deux étrangers à l'apaisement du couple affectueux que forment le frère et la sœur de même mère. Cette distance entre les sentiments les plus secrets et la structure sociale est fortement diminuée dans la solution matrilinéaire. Mais on voit apparaître alors la nostalgie affectueuse qu'éprouve le père à l'égard de ses enfants, qu'il ne peut avantager socialement; on le voit s'efforcer de le faire en quelque façon détournée (voir les belles analyses de Malinowski à ce sujet). En Afrique, le même phénomène a été observé. Aussi bien la question n'est-elle pas là. Le choix essentiel ne semble pas s'opérer entre le pouvoir du père et celui de l'oncle maternel, mais entre l'attachement définitif à la mère (impliquant l'autorité de ses frères) et un certain détachement, un relâchement du lien infantile, impliquant l'acceptation psychologique et sociale de l'autorité paternelle. Ce n'est pas par hasard sans doute que les développements les plus importants de la civilisation sont liés aux sociétés qui ont assumé ce déchirement de l'enfance par une orientation nouvelle de l'affectivité, plus apte apparemment à faire admettre le principe d'autorité qui a permis, à tort ou à raison, les grandes constructions historiques de la culture, la formation des empires. Il existe certes des organisations politiques complexes basées sur la matrilinéarité, mais nous n'en connaissons aucune dont l'œuvre ait été durable ou importante.

Il serait intéressant de se demander, cependant, si l'esprit de la matrilinéarité ne réapparaît pas, de manière épisodique et confuse, sur d'autres plans, au cours de l'histoire, en particulier dans les mythes politiques et religieux de la civilisation occidentale. L'importance progressive accordée à la figure de la Vierge-Mère et au couple divin mère-fils est d'autant plus symptomatique que le catholicisme est issu d'une religion aussi farouchement patriarcale que le

judaïsme. Sur le plan politique, en admettant un instant que la République française repose sur un régicide, c'est-à-dire un parricide collectif, on comprendrait mieux l'apparition d'une divinité pseudo maternelle, dont le culte est toujours vivace : la Patrie. Mais ces considérations dépassent le cadre technique de ces essais.

NOTES

[1] Firth, 1957.
[2] Heusch, L. de, 1955.
[3] Radcliffe-Brown, 1950 et Paulme, 1953.
[4] Lévi-Strauss, 1945, p. 20.
[5] Idem, 1949, p. 196.
[6] Gurvitch, 1950, pp. 89-90.
[7] Radcliffe-Brown, 1950, p. 83.
[8] Idem, p. 77.
[9] Lévi-Strauss, 1949, p. 149.
[10] Radcliffe-Brown, 1950, p. 78.
[11] Idem, 1952, p. 99.
[12] Krige, 1943, p. 75.
[13] Idem, pp. 77-78.
[14] Radcliffe-Brown, 1952, pp. 30-31.
[15] Junod, 1936, I, p. 219.
[16] Idem, p. 259.
[17] Radcliffe-Brown, 1952, p. 98.
[18] Idem, pp. 98 et sq.
[19] Hocart, 1915, pp. 631-646.
[20] Lévi-Strauss, 1949, p. 375.
[21] Idem.
[22] Hutton, 1921, p. 137.
[23] Lévi-Strauss, 1949, p. 375.
[24] Idem, p. 576.
[25] Idem, p. 370.
[26] Idem, p. 372.
[27] Leach, 1951.
[28] Lévi-Strauss, 1949, p. 323.

[29] Idem, p. 372.
[30] Krige, 1943, pp. 150-151.
[31] Idem, p. 101, cité par Leach, 1951.
[32] Idem, p. 75.
[33] Nous remercions G. Dieterlen qui a bien voulu nous communiquer ces précisions concernant les Dogon.
[34] Fortes, 1949, p. 305.
[35] Seligman, 1932, p. 510.
[36] Biebuyck, 1953.
[37] Idem, p. 129.
[38] Wilson, 1950, pp. 124-125.
[39] Junod, 1936, I, p. 251.
[40] Stayt, 1931, pp. 175-176.
[41] Lévi-Strauss, 1949, p. 323.
[42] Leach, 1951.
[43] Junod, 1936, I, p. 228.
[44] Lévi-Strauss, 1949, p. 581.
[45] Junod, 1936, I, p. 229.
[46] Idem, p. 257.
[47] Lévi-Strauss, 1949, pp. 537-539.
[48] Idem, p. 539.
[49] Griaule et Dieterlen, 1954, pp. 90-94.
[50] Biebuyck, 1953, p. 131.
[51] Roheim, 1934, p. 288.
[52] Kuper, 1952, pp. 35-36.
[53] Idem, 1950, p. 104.
[54] Idem, p. 103.
[55] Communication personnelle de G. Dieterlen.
[56] Eberhardt, 1955, p. 78.
[57] Idem, p. 79.
[58] Idem, p. 80.
[59] Heusch, L. de, 1955 et 1971, pp. 72-85.
[60] Sousberghe, L. de, 1955, p. 89.
[61] Krige, 1943, p. 75.
[62] Idem, p. 77.
[63] Fortes, 1950, pp. 270-272.
[64] Evans-Pritchard, 1929.
[65] Idem, 1951, pp. 162 et sq.
[66] Idem, pp. 37-38.
[67] Idem, 1949, p. 95.
[68] Idem, 1951, p. 37.
[69] Idem, 1949, p. 95.

[70] Idem, 1951, p. 37.
[71] Idem, 1949, p. 94.
[72] Idem, 1951, pp. 79-80.
[73] Idem, pp. 78-79.
[74] Idem, p. 163.
[75] Seligman, 1932, p. 175.
[76] Meek, 1931, I, p. 344.
[77] Lévi-Strauss, 1949, p. 149.
[78] Forde, 1950.
[79] Meek, 1931, II, p. 340.
[80] Idem, I, p. 537.
[81] Idem, p. 458.
[82] Idem, pp. 109 et sq.
[83] Idem, p. 61-62 et 110.
[84] Little, 1954, p. 123.
[85] Fortes, 1950, pp. 268-269.
[86] Douglas, 1952, p. 61.
[87] Lévi-Strauss, 1945, p. 14.
[88] Idem, p. 17.
[89] Voir pp. 118-119.
[90] Griaule, 1954, p. 36.
[91] Idem, p. 37.
[92] W. Reich, *Der Einbruch der Sexual Moral*, Berlin, 1932, cité par Kardiner, 1937.
[93] Torday et Joyce, 1911, p. 240.
[94] Vansina, 1955, p. 144. Nous avons repris l'analyse de ce mythe dans *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Paris, 1972.
[95] Voir pp. .
[96] Colle, 1913, p. 324.
[97] Freud, 1947.
[98] Ombredane, 1954, p. 38.
[99] Labrecque, 1933, pp. 634 et sq.
[100] Richards, 1932, pp. 52-53.
[101] Ombredane, 1954, p. 211.
[102] Vansina, 1955, p. 144.
[103] Voir chapitre IV.
[104] Sousberghe, L. de, 1955, p. 932.
[105] Idem, pp. 937-938.
[106] Radcliffe-Brown, 1950, pp. 73 et sq.
[107] Idem, p. 75.
[108] Lévi-Strauss, 1949, p. 149.
[109] Fortes, 1950, pp. 273-274.

PARTIE II

POUR UNE DIALECTIQUE DE LA SACRALITÉ DU POUVOIR *
(1962)

* Publié dans *Annales du centre d'étude des religions. Le Pouvoir et le Sacré*, Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, pp. 15-47.

Quel est ce lien nécessaire entre le Pouvoir et le Sacré? S'il se relâche au gré de l'histoire, jamais encore il ne s'est dénoué. C'est que le sacré fait partie de la structure même du pouvoir; de tout pouvoir. A des titres divers sans doute. Cette gradation, cette coloration propre à chaque civilisation, c'est l'objet de ces essais. Dès qu'il s'affirme, l'Etat est volonté de permanence, recherche d'une transcendance. L'Etat contemporain n'échappe pas à cette définition et l'on ne peut admettre sans vérification préalable la parfaite désacralisation de nos valeurs politiques. Quelle que soit sa forme juridique, quelle que soit la philosophie sociale qui prétend en fonder l'existence, l'Etat est, métaphysiquement, un défi lancé à la mort, une négation de l'éphémère, un pont jeté entre le passé et l'avenir. L'Etat , c'est une société idéale, imaginaire, réunissant dans un culte, qui n'est pas sans évoquer le totémisme australien, toutes les générations. En lui s'affirme la volonté d'éternité des sociétés humaines. C'est aussi, en un sens, une forme complexe du culte des ancêtres, une recherche collective de la plénitude de l'Etre, la communion des morts, des vivants

et des descendants inconnus. Comme toute transcendance, l'Etat est nécessairement pétri de sacralité. Il n'est guère étonnant que les hommes cherchent à exprimer cette sacralité à travers ceux qui détiennent le *pouvoir*, ceux qui symbolisent à la fois son *existence* et sa *puissance*. Tout pouvoir, parce que pouvoir, tend à devenir épiphanie.

Tout gouvernement, tout *souverain* est, à des degrés divers et selon des formules structurelles variables dont nous allons tenter d'esquisser la typologie, à la fois dépositaire de la force physique contraignante et prêtre d'un culte de la Force. L'éternité supposée de l'Etat se reflète dans le Pouvoir et confère à ses rouages essentiels, tantôt ingénument, tantôt sciemment, l'aura mystique des offices sacrés. Les sociétés qui font profession de laïcité subissent cette loi d'autant plus sournoisement qu'elles tentent de désacraliser l'autorité en affirmant que la source en est le *contrat* social. Mais, au delà des textes constitutionnels, il importe d'explorer sans préjugés un palier profond et mystérieux de la réalité sociologique. Voici une première et très fréquente erreur d'estimation : réserver le titre de prêtre ou magicien à ceux qui s'affichent tels, à ceux qui font ouvertement profession de manipuler les forces sacrées. A côté de ceux-ci, il y les prêtres et magiciens malgré eux (et parfois à leur insu). La science politique relève de l'histoire comparée des religions. L'athéisme à ce niveau se confond peut-être avec l'anarchie philosophique, dont il importe de rappeler les lettres de noblesse : refus de la sacralité de l'Ordre, souci de démystification.

Un fait brutal s'impose à l'attention : le gouvernement des hommes impose le déploiement et l'entretien d'une force physique, bras séculier de la Loi, source de permanence, source de sacralité. Il n'y a probablement pas d'autre raison au prestige inquiétant des régimes autoritaires qui nous menacent sans cesse. Ceux-ci se fondent toujours,

et de manière significative, sur une mythologie nouvelle ou la Restauration d'une mythologie ancienne en voie de désacralisation. L'appel de l'Ordre pour dominer le Chaos (qui menace les privilèges acquis) constitue un acte magique de création; dans cette perspective les forces révolutionnaires apparaissent nécessairement comme «maléfiques». Comme l'avait fort bien noté Pierre Mabille[1], ce domaine intéresse davantage la sensibilité que la raison.

En essayant de synthétiser les investigations menées par nos collègues au cours de cette enquête sur la sacralité du pouvoir, nous croyons pouvoir définir trois niveaux essentiels: ceux où œuvrent respectivement le Magicien, le Prêtre et le Dieu. Cette distinction est naturellement trop absolue. Nous n'entendons nullement affirmer que ces trois niveaux constituent les paliers d'une évolution historique constante. Nous aurons l'occasion plus d'une fois de reconnaître les mérites de Frazer, mais il y a lieu de corriger soigneusement la perspective qu'il a proposée: rien ne nous autorise à croire qu'un âge de la magie a précédé un âge de la religion[2]. Il faut préciser aussi que les trois modes de sacralisation du pouvoir peuvent se combiner selon des proportions variables.

Nous aurons l'occasion d'observer cependant que les structures politiques basées sur une conception spécifiquement magique de la royauté ne sont guère dynamiques. Seule la royauté authentiquement religieuse possède la continuité nécessaire au développement organique de l'Etat; elle accompagne souvent la formation des Empires. Des raisons structurelles, que nous tenterons d'approfondir, expliquent pourquoi si souvent la royauté magique se présente à nous comme un phénomène «archaïque», alors que les civilisations historiques ont élaboré des types divers de rois-prêtres, voire de rois-dieux.

Il est vain de vouloir isoler de manière trop radicale la magie de la religion. Il n'en est pas moins vrai que tout phénomène sacré peut se définir par rapport à ces deux pôles, qui commandent chacun un champ de structuration différent. Un phénomène sacré est rarement parfaitement magico-religieux, c'est-à-dire équidistant. Nous emprunterons une définition provisoire à un poète particulièrement sensible au *charme* de l'image et du verbe; cette définition, plus ou moins explicite chez les auteurs savants, a le mérite d'être formulée ici avec une vigueur exceptionnelle: «La magie, écrit André Breton, suppose la protestation, voire la révolte; l'orgueil certes, aussi, du fait qu'elle admet pour principe que l'homme 'dispose' et qu'elle lui octroie le droit de 'punir', au besoin ce qui est resté rebelle à ses ordres. La religion suppose au moins une grande part de résignation, l'homme n'y attend rien que de l'imploration — et des pénitences qu'il s'inflige. Son humilité est totale, puisqu'elle l'incite à rendre grâce de ses malheurs mêmes à la puissance qui a refusé de l'exaucer»[3]. Breton n'est pas dupe du caractère théorique de cette distinction et il aperçoit clairement, à la suite de bien d'autres, que l'interprétation de la magie et de la religion pose des problèmes ardus. Qu'il nous suffise ici de rappeler l'existence de cette double polarité, de ces deux *champs magnétiques* où se structurent, fort diversement, des phénomènes dont la formule est chaque fois spécifique.

Cette polarité doit être élucidée en posant au moins ce que R. Bastide appelle des «définitions tendancielles»[4]. Pour notre part, les différences psychologiques nous paraissent essentielles. Le comportement magique le plus évident est l'exploit héroïque du chaman sibérien qui, confiant dans ses pouvoirs, ose se mesurer aux puissances surnaturelles. Nous ne suivrons donc pas la suggestion fréquemment formulée que la magie tend au maléfice et la religion au sacrifice. Cette distinction est trop nettement influencée

par le système chrétien où l'orgueilleuse action magique apparaît comme un acte d'insubordination, analogue à la révolte sacrilège de l'ange rebelle. Il n'est pas de l'essence de la magie d'être maléfique. La magie est sans doute un mode d'activité plus individuel que la religion; mais, nous le verrons, les élans collectifs s'expriment aussi bien à travers le roi-magicien qu'à travers le roi-prêtre ou le roi-dieu. La royauté religieuse cependant facilite la communion; c'est pourquoi elle est généralement l'expression d'une société cohérente, hiérarchisée et centralisée, une société qui a réussi à fondre les antagonismes dans un ensemble fortement structuré. Lorsque l'unité organique de l'Etat se parachève, elle s'exprime le plus souvent par un mode de sacralisation authentiquement religieux du pouvoir; celui-ci appelle nécessairement la soumission, l'humilité, le respect filial: les motivations sociologiques et psychologiques se réjoignent donc. En revanche, le pouvoir magique est souvent rejeté à la périphérie de l'ordre social, assimilé à la sorcellerie.

La typologie de la sacralité du pouvoir reste à faire. Nous n'en proposerons qu'une esquisse, basée sans doute sur un nombre trop limité de faits. Les trois niveaux que nous explorerons successivement présentent des nuances multiples qu'il importerait d'élucider par une analyse qui tiendrait compte d'un grand nombre de variables. Cette esquisse psycho-sociologique sera donc nécessairement imparfaite.

1. La recherche d'une sacralité: les fondements magiques du pouvoir

A. Les royautés africaines de polarité magique

Une observation préliminaire s'impose: contrairement à un préjugé ethnographique fort répandu, la sacralité du pouvoir ne peut en aucune façon être considérée comme un élément typiquement archaïque. En effet, ce trait n'apparaît guère dans les groupes restreints de chasseurs-récolteurs nomades. Il y aurait donc lieu de déterminer au départ le seuil sociologique de la sacralité du pouvoir, en fonction notamment de la densité démographique du groupe. Il est significatif que les hordes de chasse nambikwara qui errent dans le Matto Grosso brésilien se fient exclusivement au critère de compétence pour choisir leur chef. Dans une société de ce type, le pouvoir est indiscutablement l'objet d'un consensus, Cl. Lévi-Strauss l'a souligné avec force[5]. Le critère démographique nous fournit une première et précieuse indication: ces groupes restreints ne constituent pas un milieu favorable à la *distanciation morale* qui marque l'établissement du pouvoir sacré. Celui-ci peut apparaître cependant déjà dans de petites sociétés dépourvues d'Etat, comme J.-Cl. Muller l'a bien montré à propos des Rukuba de Nigeria[5bis].

Avec la formation de l'Etat, un certain nombre de sociétés dites archaïques accèdent, en Afrique, à un nouveau mode de structuration: les fonctions se diversifient et se hiérarchisent et, par une métamorphose parallèle, le Souverain se substitue au chef de clan ou de lignage. Le Souverain est la clé de voûte d'une architecture sociale nouvelle; il est le symbole de l'unité réalisée dans la diversité. La grande magie d'Etat apparaît alors, dans une zone spécifique, distincte de la tradition *religieuse* des clans ho-

mogènes qui n'ont cessé cependant de porter le poids de l'édifice social. La fonction magique du souverain africain porte souvent la trace de cette mutation de l'organisme social tout entier qui se nourrit d'une *magie de création* éclose au point de rupture de la tradition familiale. Les Kuba du Zaïre soulignent que le roi est hors clan. Il est projeté au sommet de la société dans une solitude qui évoque celle des sorciers. Dans plusieurs Etats africains le Roi est censé réaliser au moment de son intronisation un acte sacré qui, dans la perspective clanique, est un acte de sorcellerie maléfique, un acte monstrueux : un inceste. Cet acte rituel est manifestement, au niveau de l'Etat, un acte magique de fondation, l'affirmation d'un ordre nouveau fondé sur la négation (partielle) de l'ordre familial ancien avec lequel il faut composer. Par cet acte sacré, le Souverain apparaît dans son individualité et son autonomie magiques. En Afrique orientale, dans la région des Grands-Lacs, l'essence magique du pouvoir s'affirme encore sur un autre plan : un exploit héroïque *qualifie* le prince-héritier, le désigne parmi ses frères. Une véritable guerre civile éclatait à la mort du Souverain au Nkole, au Nyoro (Ouganda) et les princes-prétendants mettaient en jeu à la fois la force militaire de leur parti et leurs ressources spécifiquement magiques. Cette guerre de succession présente un caractère rituel évident; elle traduit sur le plan de la sacralité le conflit des factions; à chaque interrègne la théorie magique du pouvoir bouleverse le rapport des forces. Le pouvoir royal dans ces sociétés est marqué par une singulière contradiction : il n'est que partiellement héréditaire, il n'appartient pas *de jure* au fils aîné. Au Rwanda, l'héritier, choisi parmi les conseillers secrets, apparaît même symboliquement comme le rival de son père, dont il doit briser l'arc au moment de son intronisation. Cet acte magique ambigu souligne dramatiquement la rupture des attaches familiales, source de piété filiale dans la tradition clanique. Mais ces rois-magiciens doivent cependant *aussi*

leur pouvoir à l'hérédité et l'on devine parfois derrière cette contradiction le jeu secret d'une féodalité puissante, intervenant dans le choix «magique» de l'héritier. On voit combien nous nous éloignons de la théorie positive de Frazer, dépourvue de bases sociologiques, selon laquelle la fonction royale se serait dégagée historiquement de la charge de magicien public. Mais nous nous rapprocherons de Frazer sur un point essentiel: la royauté africaine de ce premier type est une *magie en acte*. Le roi ne tient pas son pouvoir des dieux ou des ancêtres, dont il s'assure parfois la protection; du moins l'accent n'est pas mis ici sur cet aspect. Le roi *conquiert*, fût-ce symboliquement, le Pouvoir; il ne le tient que partiellement de sa naissance qu'il est tenu à la fois d'affirmer et de renier (thème du parricide symbolique et de l'inceste). Il est souvent mis rituellement à mort lorsque ses forces périclitent. Dans les rituels nationaux de fertilité, c'est encore en magicien qu'il se comporte: il agit en son nom, en vertu d'un pouvoir sacré qu'il ne doit nullement à une délégation des dieux. A ce niveau, le roi est la personnification d'une volonté d'action cosmique. Il est non seulement le gardien de l'ordre social, mais encore de l'ordre du monde et en particulier le garant de la fécondité générale. Les actes du roi-magicien retentissent automatiquement (c'est là un des principes fondamentaux de la magie) sur l'ordre cosmique qu'il contrôle. Au Nkole comme au Rwanda le roi est avant tout le pays personnifié[6]. Au Rwanda, le souverain ne pouvait ployer les genoux de crainte que le territoire du pays ne se rétrécisse[7]. Certes, la royauté magique rwandaise se réclame d'une *origine* divine: les ancêtres de la dynastie sont tombés du ciel où règne Nkuba, la Foudre. Mais cette liaison mystique sert uniquement à affirmer la prééminence du clan dynastique, elle ne permet guère de considérer le roi comme une hypostase divine. Cet ancêtre n'est d'ailleurs nullement divinisé.

B. Légendes grecques

Certaines légendes grecques, dont Cl. Préaux indique le schéma à propos de la royauté de Pélops, nous plongent dans le même climat[8]. Elles se rapportent très probablement à des sociétés en voie de formation, ou mieux, de transformation, engagées dans un nouveau processus de structuration. Nous saisissons sur le vif dans le mythe de Pélops ce qu'a pu être l'investissement initial de l'autorité royale naissante par la magie. Le mythe de Pélops est comme un prélude aux rites africains stabilisés décrits par les ethnographes. Pélops en quête de royauté est un *aventurier* dégagé de toute attache familiale. Il est protégé par les dieux et confiant dans ses qualifications magiques. Enfant miraculé, il est le type même de l'homme hors clan. Il a un destin exceptionnel à accomplir, il n'est pas l'héritier d'une tradition familiale et religieuse. Il cherche à conquérir la *princesse défendue* par un exploit sportif qui a la valeur d'un acte magique. Ces thèmes correspondent terme à terme à la structure type de la royauté magique africaine. A l'exploit sportif de Pélops répondent l'exploit magico-guerrier du prince nkole ou nyoro, le geste rituel du prince rwandais brisant l'arc de son père pour accéder au tambour royal. Notons au passage que selon une tradition constante la vigueur physique figure en Afrique parmi les éléments décisifs qui emportent le choix lorsqu'il s'agit de désigner dans la lignée royale le successeur du souverain. Dans ces mêmes royaumes enfin, la *princesse défendue* n'est autre que la Mère ou la Sœur du futur roi, si fréquemment associées à l'exercice du pouvoir sacré. La légende de Pélops amplifie et purifie en quelque sorte la thématique de la royauté magique : l'exploit individuel y constitue l'épiphanie fondamentale.

C. La royauté romaine et l'évolution dialectique de la sacralité du pouvoir

Cette magie royale est une magie de fondation, J. Préaux nous le montre clairement en décrivant l'aventure de Romulus, qui présente de curieuses affinités structurelles avec celle de Pélops. Le problème romain est particulièrement complexe. Il nous faudra évoquer et commenter rapidement les résultats décisifs acquis par les travaux remarquables de G. Dumézil. Il faut poser d'abord avec cet auteur que la première histoire de Rome (celle qui court de Romulus à Ancus Marcius) est, pour l'essentiel, c'est-à-dire dans sa structure même, de caractère mythique. Dans cette première séquence «historique», G. Dumézil déchiffre la représentation *systématique* du monde et de la société, caractéristique de la civilisation indo-européenne archaïque. On en retrouve des traces chez les Celtes, chez les Germains aussi bien que dans l'Inde védique. La thèse de G. Dumézil se rapproche sur un point fondamental au moins de la prise de position radicale d'un historien positiviste comme Homo: s'il y a eu des royautés locales dans le Latium, c'est aux rois étrusques que l'on doit la véritable création de l'Etat romain[9]. Le premier roi étrusque, Tarquin l'Ancien, est pour L. Homo un *conquérant* qui impose à Rome une *royauté militaire*. On peut cependant ne pas partager entièrement l'opinion de cet auteur qui affirme, en faisant bon marché des travaux de G. Dumézil, que *tous* les cadres administratifs de l'Etat romain, *y compris la royauté*, sont l'œuvre de Tarquin. La royauté étrusque se coule vraisemblablement dans un moule magico-religieux très ancien, de type indo-européen. On se demande en effet pourquoi, sinon, ces conquérants étrangers auraient créé de toutes pièces, au risque de voir leur domination remise en question, une royauté qui est *viagère*, L. Homo le rappelle lui-même. Sans doute on peut admettre avec cet auteur que les annalistes romains ont voulu

maquiller une page humiliante de leur histoire nationale en transportant dans la constitution primitive «des traits empruntés — mutatis mutandis — aux institutions de l'époque ultérieure» et notamment le mécanisme électoral qui préside à l'élection des rois. Mais il semble qu'à Rome cette royauté se transmettait de beau-père à gendre, J. Préaux nous le rappelle tout au long d'une étude qui rassemble aussi bien les faits relatifs au passé mythique de Rome qu'à l'époque étrusque[10]. C'est ainsi que Tarquin le conquérant, Tarquin *qui avait des fils*, choisit comme gendre Servius Tullius, le fils d'une belle esclave, dont les qualifications royales sont révélées par un *prodige*.

Ces données, comparées aux faits rassemblés par G. Dumézil, suggèrent la conclusion que la royauté romaine était d'essence magique. Il nous faut revenir ici sur les travaux de l'éminent savant français. Dans l'ensemble du vaste domaine indo-européen, la souveraineté présente une structure dualiste. La souveraineté est dévolue, dans la Rome royale comme dans l'Inde védique, à deux personnages qui forment un couple antithétique: au *rex* romain s'oppose le plus important des prêtres, le *flāmen dialis*, comme le brahmane s'oppose au *rāj*, dont il soutient le pouvoir sacré. Cette bipartition de la souveraineté terrestre est garantie par un répondant céleste: dans le monde divin, la souveraineté est l'apanage de deux dieux complémentaires, Varuna et Mitra; à ces grands dieux védiques correspondent respectivement à Rome un visage particulier du dieu unique de la Souveraineté, Jupiter. Romulus, le roi fondateur est l'homologue terrestre de Jupiter Stator ou Summanus, alors que le *flāmen dialis* est en rapport mystique avec un autre aspect de Jupiter incarné par une très vieille divinité: Dius Fidius, le symbole de la Fides. Quelle est la métaphysique sous-jacente à cette «formule dialectique»? G. Dumézil répond: «Varuna est assurément 'le terrible'; et il l'est *grâce à sa magie* (nous soulignons), à

sa *māyā d'asura*, par laquelle, omniprésent, il a prise et action immédiate partout et sur tout, grâce à laquelle il crée et modifie les formes et fait 'les lois de la nature' aussi bien que leurs 'exceptions'»[11]. Quant à Mitra, antithèse de Varuna, il symbolise au contraire la permanence, la régularité de l'amitié, du contrat, la foi jurée. Mitra est l'essence des brahmanes, comme Varuna est l'essence du roi, chef de la classe des guerriers. «Mitra, dit encore G. Dumézil, est le souverain sous son aspect raisonnant, clair, réglé, calme, bienveillant, *sacerdotal* (nous soulignons)»[12]. A Rome, les deux visages de Jupiter correspondent terme à terme aux éléments de la même antithèse; dès lors, la souveraineté est partagée en deux provinces mystiques, le *rēgnum* d'une part, le *flāmonium* d'autre part, le domaine du roi et le domaine du flamine[13]. G. Dumézil semble hésiter à appliquer à ces deux termes dialectiques qu'il analyse avec tant de finesse et de nuances, la distinction brutale magie-religion; il semble bien cependant que le *rēgnum*, la fonction royale proprement dite, se situe au pôle magique de la sacralité, alors que la fonction du flamine se structure plutôt au pôle religieux. En schématisant quelque peu, on peut dire qu'il y avait à Rome deux souverains, l'un magicien, l'autre prêtre. Le *flāmen dialis* remplit effectivement un office royal complémentaire: «les insignes du *flāmen dialis* et de sa femme, la *flāminica*, sont partiellement les insignes du *rex* et de la *rēgina*: le *dialis* a manteau royal, siège royal et, à certains jours, traverse la ville en équipage royal; sa femme sacrifie 'in rēgia' dans la 'maison royale'; lui-même apparaît rituellement en couple avec le *rex*»[14].

Mais l'histoire, ou mieux la pseudohistoire de la première royauté romaine, antérieure aux Etrusques, présente une singularité dont G. Dumézil déjoue ingénieusement les pièges. Cette «histoire» met en scène *successivement* deux types de rois, Romulus et Numa, correspondant res-

pectivement à l'aspect magicien et à l'aspect religieux de Jupiter. G. Dumézil montre brillamment que cette pseudo-histoire est le produit d'un travail de transformation opérant sur les anciens mythes indo-européens. Il s'agit d'une projection et d'un dédoublement dans une histoire fictive des deux éléments antithétiques et complémentaires de la Souveraineté. Ces deux aspects en fait n'ont cessé de coexister puisque même à l'époque républicaine la hiérarchie des prêtres romains s'ouvre sur un couple sacerdotal composé du *rex sacrorum* (à qui sont dévolues les fonctions sacrées de la royauté disparue) et du *flāmen dialis*, le flamine de Jupiter[15]. Numa, dont la tradition fait le successeur de Romulus, s'oppose à celui-ci comme le flamine s'oppose au roi; le portrait mythique de Numa s'inspire du flamine et cette image du flamine-roi ne doit pas faire oublier l'essence magique de la royauté véritable, dont le prototype est Romulus, image de Jupiter Stator, Jupiter magicien, garant du *rēgnum*. Or Romulus, c'est l'aventurier-magicien en quête de royauté, c'est l'équivalent de Pélops.

Certes, G. Dumézil ne formule pas des conclusions aussi radicales. Parfois même il semble s'en éloigner, déroutant quelque peu le lecteur par l'emploi ambigu du mot magique pour définir le champ d'activité du flamine. Bien qu'il ait parfaitement défini le rôle sacerdotal, authentiquement religieux, du flamine et du brahmane, il les considère parfois aussi comme des «instruments magiques», des palladiums vivants[16]. La même équivoque subsiste dans l'analyse de la notion de *fides* qui caractérise si bien la fonction du flamine. La *fides*, c'est notamment le respect des engagements. Son équivalent sanscrit est *çraddhā*; G. Dumézil reprend la suggestion de Sylvain Lévi que ce dernier terme «serait à situer sur le plan magique plutôt que sur le plan religieux; il désignerait l'état d'esprit du sacrifiant qui sait sacrifier et qui sait aussi que, offert selon les règles, son sacrifice aura un effet immanquable»[17]. Certes, il y a dans

tout sacrifice une injonction magique plus ou moins évidente. Le sacrifice appartient par excellence à la catégorie de ces phénomènes ambigus qui méritent tout particulièrement d'être qualifiés de magico-religieux. Il est vrai aussi que G. Dumézil ajoute un correctif à l'appréciation de Lévi en admettant que des éléments typiquement *religieux* (mouvements de «piété», de «dévotion», de «foi») animaient la notion de *çraddhā* «dans le temps même où les ritualistes la réduisaient à n'être qu'une attitude purement technique dans un culte presque impersonnel»[18]. On voit l'importance du débat. Dans l'hypothèse où le *rēgnum* est d'essence magique et le *flāmonium* d'essence religieuse, il est improbable que le souci des rituels qui guide l'action du flamine puisse être assimilé à une activité magique. En fait, ses activités sont typiquement religieuses; c'est un prêtre plus qu'un magicien. Plus exactement, l'élément magique est estompé dans ses activités liturgiques qui visent au renforcement du *rex*. Les sacrifices de Numa, «héros de la *fides*» et prototype même du flamine, sont des «contrats d'échange entre les hommes et la divinité» et, G. Dumézil y insiste lui-même, leur automatisme est «moins magique que juridique»[19]. Numa marchande parfois avec les *exigences* de Jupiter. Le génie d'un peuple de juristes et de commerçants imprègne donc la nature *religieuse* du *flāmonium*, distinct de la royauté, le *rēgnum*, dont l'essence magique apparaît non seulement dans la légende exemplaire de Romulus, mais aussi dans des traditions concernant d'autres rois que le Fondateur même. Ici l'étude de J. Préaux, qui traite d'un problème déjà évoqué par Frazer, celui du gendre royal, est particulièrement précieuse.

Romulus, enfant miraculé, est un jeune aventurier en mal de royauté; il est sans scrupules et, selon la formule heureuse de G. Dumézil «il s'est fait roi lui-même», bénéficiant de l'appui de Jupiter Stator, le dieu fougueux, violent, le dieu de la Victoire. En matière religieuse, il n'hésite

pas à frauder. Cette fougue, cette vitalité juvénile, il la prouve notamment dans un exploit décisif, dont J. Préaux rappelle qu'il est associé à la fondation réelle de Rome : l'enlèvement des Sabines. Il est remarquable que cet acte de *fondation* se déroule à l'occasion d'une *compétition sportive*, une course de chevaux, qui évoque celle où s'illustra Pélops. Il faut souligner que le premier acte de fondation accompli par le même Romulus lorsqu'il traça le sillon sacré est aussi un acte magique. Poursuivant le parallèle entre l'enlèvement des Sabines et l'exploit matrimonial de Pélops, J. Préaux observe, à la suite de divers auteurs, qu'« aucun des rois de Rome n'a eu un fils comme successeur » et que, le plus souvent, la succession est dévolue à un gendre royal [19 bis]. Cette tradition est constante, en outre, dans les récits mythiques relatifs au passé légendaire, antérieur à Romulus.

Frazer avait proposé d'interpréter ces faits comme l'indication d'une transmission matrilinéaire de la royauté. Mais il s'agirait alors d'un système matrilinéaire tout à fait exceptionnel car, normalement, dans un tel mode de filiation, ce n'est pas le gendre qui succède à son beau-père, mais le neveu utérin à l'oncle maternel. C'est, à notre avis, dans la structure même de la royauté magique, qu'il faut trouver l'explication.

Il s'agit, comme dans la légende de Pélops, d'une royauté discontinue, fondée sur un *exploit* ou sur les qualifications personnelles du gendre royal. Une royauté qui s'use. Cette composante magique caractérise non seulement les deux actes de fondation accomplis par Romulus, mais l'institution royale même, tout au long de son histoire. Soutenue par les actes *religieux* du *flāmen dialis*, elle baigne dans la magie comme maintes royautés africaines. Sur ce point essentiel, Frazer ne s'était pas trompé. Servius Tullius, le successeur du premier roi étrusque nous est présenté

comme un enfant miraculé, à l'instar de Romulus. Il est le gendre et non le fils de Tarquin l'Ancien qui *reconnaît* ses qualifications magiques et le choisit. Dans cet ordre d'idées, il faut noter, après Frazer, que beaucoup de rois romains connaissent une *fin violente*[20]. Il est peut-être téméraire de conclure avec Frazer que les anciens rois latins étaient systématiquement mis à mort (cette tradition est typiquement africaine); il n'en est pas moins vrai que ces indications soulignent la discontinuité fondamentale du pouvoir magique, l'absence d'une légitimité dynastique; même si elles ne se réfèrent pas à des rites sacrificiels de régénération, elles précisent l'atmosphère dramatique de la royauté magique faite de ruptures et de recommencements difficiles, expression d'une société jeune, non stabilisée.

Cette *jeunesse* de la royauté romaine transparaît dans l'analyse très fine du concept *celeritas*, entreprise par G. Dumézil. Cette recherche nous permettra de montrer comment s'effectue, dans d'autres structures, le passage de la royauté magique à la royauté religieuse. L'analyse des concepts antithétiques *celeritas* et *gravitas*, que G. Dumézil utilise pour caractériser respectivement les deux aspects de la souveraineté romaine (les domaines du roi et du flamine), présente un intérêt phénoménologique plus général, débordant le cadre romain.

A Rome, la sphère mystique véritablement *royale*, la sphère du *rēgnum*, est la *celeritas*; le rythme de la royauté est la violence créatrice, le déchaînement d'une jeune vitalité. Ceci apparaît notamment dans le comportement rituel des Luperques, dont G. Dumézil démontre qu'il est étroitement lié à la fonction sacrée de la royauté. Symboles des compagnons privilégiés de Romulus, les jeunes gens de l'ordre équestre qui composent les deux bandes de Luperques, accomplissent des rites de fécondité véritablement

magiques qui ont l'apparence du dérèglement, de la licence: ils parcourent la ville nus, armés de lanières dont ils frappent les passantes pour les féconder[21]. Ces rites commémorent selon G. Dumézil la décision prise par Romulus de faire fouetter les Sabines enlevées lorsqu'on s'aperçut qu'elles étaient stériles. C'est donc, en quelque sorte, la continuation de l'acte magique de fondation. Or, la vertu des Luperques, c'est la *celeritas*, la turbulence, la vitalité de la jeunesse. Ce désordre magique, nécessaire au bon ordre de la société romaine, s'oppose point par point à la *gravitas*, la majesté imposée notamment aux flamines, qui apparaissent significativement, quel que soit leur âge, comme des hommes mûrs, des *seniores*. Nous abordons ici un aspect capital du problème général de la sacralité du pouvoir, qui mériterait d'amples développements. Toute théorie authentiquement religieuse du pouvoir royal se fonde en effet non seulement sur la reconnaissance du principe sacré de l'hérédité, source de continuité, mais encore très souvent sur la valeur décisive accordée à l'aînesse, voire à la primogéniture. La royauté romaine, fondée sur la *celeritas* ignorait ces traits spécifiques. Or il est une autre institution romaine qui se fonde sur la *gravitas*, c'est le Sénat, composé des *Patres*, ces aînés par excellence, dont Romulus, incarnation de la jeunesse, Romulus le *juvenis*, s'attire l'hostilité[22]. Cette valeur que Rome accordait à la *gravitas* était incompatible cependant avec l'essence magique de la royauté, fondée sur la *celeritas*. Mais l'Etat romain se développant, se consolidant, tout en étant en proie à la lutte des classes, ne pouvait plus se satisfaire d'une institution discontinue, dramatique qui exalte le dynamisme de la jeunesse, la violence créatrice. L'aventure magique des temps initiaux était terminée, il fallait mettre en veilleuse la *celeritas*, la turbulence anarchique de la jeunesse. Rome entrait dans l'âge mûr. Elle ne pouvait, sans renier radicalement son «héritage indo-européen» fondre le *rēgnum* et le *flāmonium* dans une institution

monarchique stabilisée, héréditaire, dominée par la *gravitas*. Rome a choisi dès lors d'abolir cette royauté aléatoire et de la remplacer, sur le plan politique, au moins, par la République. Rome, renonçant, pour fonder le pouvoir, à la théorie de la *celeritas*, sera tout entière et pour longtemps, aux mains des *seniores* par excellence, les Sénateurs. Ainsi donc, au moment où Rome va s'élancer à la conquête du monde, le principe *religieux* de la *gravitas* l'emporte sur le principe de la *celeritas* qui le contrebalançait en occupant même jadis l'avant-scène : en effet, le *rex* l'emportait en prestige sur le *flāmen dialis* : il avait notamment la préséance dans les festins[23]. Le *flāmen dialis* et le Sénat appartiennent au même univers mystique dont la République affirme implicitement la prééminence, celui de la *gravitas*. Une remarque de G. Dumézil met en relief cette parenté : à une époque ancienne « le *flāmen dialis* était admis d'office dans l'assemblée de ces *seniores* particuliers qu'étaient les *senatores* »[24]. C'est par cette voie que la Souveraineté romaine allait évoluer vers la République des Sénateurs.

Il faut commenter ici le concept de Père que nous trouvons au premier plan de l'autorité quasi religieuse du Sénat romain comme nous la retrouvons dans la monarchie héréditaire. Si le règne du Juridique l'emporte sur le règne du Magique avec la prépondérance du Sénat et des Comices curiates qui contrôlent étroitement la souveraineté élective temporaire des consuls, successeurs des Rois, la sacralité ne disparaît pas pour autant de la scène politique : elle change de plan. Il y a quelque raison de croire que la composition ancienne du Sénat reflétait la tripartition fonctionnelle indo-européenne. G. Dumézil lui-même l'indique : le Sénat créé par Romulus comprenait, selon la tradition, 99 sénateurs placés sous la présidence d'un représentant du Roi[24]. Il atteint le chiffre de 300 probablement avant la fin de la royauté. Bien avant G. Dumézil,

G. Bloch avait été frappé de la récurrence du nombre 3 dans les institutions romaines. «La division tripartite de la Cité, écrivait-il en 1883, n'est plus un simple accident de l'histoire romaine. C'est un système préconçu et dont l'on rencontre ailleurs plus d'un exemple»[25]. Sans doute sous la République les fondements mythiques de cette tripartition étaient-ils déjà fort estompés. Il importe peu de savoir si, comme le suppose Bloch, les *Patres*, les pères qui composent la majestueuse assemblée sénatoriale, sont les chefs réels des *gentes*. Du point de vue phénoménologique auquel nous nous plaçons ici, la synonymie entre les mots «pères» et «sénateurs» a une portée plus générale. On comprend mieux que le *flāmen dialis*, nanti de la *gravitas* quel que soit son âge, ait été admis ex officio dans la société des *Patres*, si l'on observe que le brahmane, son équivalent védique, détenteur de la part authentiquement religieuse de la souveraineté possède aussi la qualité mystique de Père (Cf. Manu, II, 150-151, cité par G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, p. 49): «Le brahmane qui donne la naissance (spirituelle) et enseigne le devoir, même enfant est, de par la loi, le père d'un homme âgé».

La psychanalyse a son mot à dire ici. Respect, crainte éventuelle, attachement ambivalent, tous ces éléments complexes de la «piété filiale», constituent l'embryon d'une structure religieuse qui colore à des degrés divers un grand nombre de religions. Il n'est guère étonnant que cette «religion du père», associée aux structures familiales patrilinéaires constitue aussi l'un des éléments dominants de la sacralité du pouvoir, lorsqu'elle évolue sur le plan de la *gravitas*. Elle est impliquée par la figure même du grand dieu de la Souveraineté, Jupiter, dont l'étymologie est dépourvue d'équivoque. Si la magie est individualiste, la religion est liée nécessairement au groupe familial, elle est même, pourrait-on dire, sécrétée par la famille. C'est pourquoi les héros hors clan, fondateurs de royaumes ne

BIBLIOTECA X. GEOGRAFIA E HISTORIA SANTIAGO

peuvent qu'être magiciens solitaires. Il est intéressant à cet égard que la magie royale apparaisse parfois comme une révolte du fils : il est licite, il est indispensable qu'un fils du roi de Rwanda brise l'arc de son père pour accéder au tambour royal : il se substitue à lui plus qu'il ne le remplace ; à la force usée du Père, il oppose, dans un acte magique d'impiété, sa jeune force conquérante. Nous évoluons ici, comme à l'époque romaine, dans le domaine de la *celeritas*. Si le Père n'est pas nié, il est absent ou inutile dans l'aventure de Romulus.)

Le changement politique survenu à Rome avec l'abolition de la royauté est aussi un changement de l'ordre sacré. Ces événements méritent peut-être à certains égards d'être considérés comme « révolutionnaires », ils expriment sans doute, comme le suggère L. Homo, la revanche des patriciens romains affaiblis par le despotisme d'un roi étrusque, d'un roi étranger[26]. Mais la plèbe a assisté passive à ces événements et ce n'est pas encore pour elle que l'heure de la liberté a sonné. (En fait, la « Révolution » de 509 est l'affirmation de la prédominance de l'ordre religieux des *gentes* sur l'ordre magique de la royauté. Ce n'est pas une désacralisation du pouvoir, c'est un transfert de sacralité au profit des *Patres*, chefs de l'aristocratie. C'est le triomphe de la *gravitas* sur la *celeritas*. Cette évolution de la sacralité du pouvoir est aussi, en un sens, le passage du Magicien au Juriste. Dès lors, l'exercice du pouvoir par les consuls résulte d'un *contrat* annuel, d'une élection par les Comices curiates, ratifiée par le Sénat, l'assemblée des *Patres*, détenteurs de la souveraineté des groupes familiaux ; ceux-ci sont dépositaires d'une tradition religieuse qui s'oppose à la magie du Roi-Etranger. Il est peu probable que la souveraineté de ce roi ait dépendu jadis de l'*auctoritas patrum* ; Frazer, à la suite de Mommsen, l'avait déjà noté, la soi-disant « élection » du *rex* n'est probablement qu'une « pure interférence par analogie avec le mode

d'élection des consuls»[27]. En effet, le «roi des sacrifices» en qui se perpétue la fonction sacrée dévolue jadis au roi, n'était nommé ni par les Comices, ni par le Sénat, mais par le Grand Pontife. Le Sénat avait le privilège de choisir en son sein l'interroi et, selon Mommsen, c'est celui-ci qui nommait le nouveau roi. Frazer, reprenant l'hypothèse de Greenidge, estime quant à lui que le roi était désigné normalement par son prédécesseur *dont il était le gendre*, et fortuitement par l'interroi.

Le changement structurel qui s'opère sur le plan de la sacralité du pouvoir lors de la Révolution de 509 mérite plus d'attention que ne lui en accordent généralement les historiens positivistes. Sans doute Tarquin le Superbe, le dernier roi étrusque, apparaît-il comme un tyran. Il «s'empare du pouvoir par la force en faisant périr son beau-père»[28] à qui il refuse la sépulture. Mais il se raccroche ainsi curieusement à une tradition ancienne qu'il rappelle et que Tite-Live rapporte[29]: Tarquin aurait argué que Romulus lui aussi était mort sans inhumation. L'annaliste romain nous dit encore qu'«il ne possédait aucun droit au pouvoir, lui qui ne régnait ni par la volonté du peuple, ni par l'aveu du Sénat». Mais ce roi qui ne règne que par la *force* (ce qui est déjà une qualification magique décisive) n'est nullement impie: il fait ériger sur le Capitole un temple à Jupiter. On peut se demander (le rappel de Romulus est significatif) si ce tyran n'opère pas purement et simplement un retour aux origines «varouniennes» de la royauté, accentuant encore, mais dangereusement, l'élément magique au détriment de l'élément religieux qui le contrebalance dans la personne du *flāmen dialis*, et dans l'institution sénatoriale. Tarquin souligne bien l'autonomie de son pouvoir en refusant d'accorder la sépulture à son prédécesseur qui est aussi, selon une règle qui paraît bien avoir été constante, son beau-père; mais par là même, il va trop loin et commet une faute, un *sacrilège*. Il faut

suivre ici J. Préaux et être plus nuancé que L. Homo pour qui «le récit traditionnel de l'expulsion des rois étrusques, sous la forme que lui donnent les historiens de l'époque classique, constitue un pur tissu de légendes»[30]. Il faut se souvenir que les légendes sont significatives, qu'elles révèlent, sous l'affabulation historique secondaire, une structure religieuse qui a des chances d'être authentique. J. Préaux estime quant à lui que, Tarquin rompant avec la tradition du gendre royal, Brutus se pose en vengeur.

La Révolution qui renverse la Royauté serait donc bien à la fois politique *et* religieuse. Les chefs de l'aristocratie devant cette rupture de l'ordre magique réaffirment l'*auctoritas patrum*, la sacralité religieuse des *Patres*, la primauté de la *gravitas*. Ils morcèlent le *rēgnum* en deux, puis plusieurs magistratures curules, c'est-à-dire qu'ils opèrent une désacralisation partielle du pouvoir magique, tout en ramenant à eux, par un glissement vers le pôle religieux, la sacralité diffuse de l'Etat, de la *Res publica*. Les premiers consuls conservèrent tous les droits et tous les insignes de la puissance royale, sauf les prérogatives magico-religieuses dévolues au *rex sacrorum*, en qui se prolonge directement la mystique royale. C'est donc que quelque chose d'irréductiblement sacré résiste à l'amputation de la *fonction* assumée ouvertement par le roi jadis. C'est donc qu'il y a un sacré politique au-delà du sacré manifeste. Le *rēgnum* est amputé aussi de sa durée, son exercice est réduit à un an, comme si le pouvoir était *dangereux*: ce sera la mystique de la plupart des régimes républicains, celle de la France révolutionnaire en particulier. La sacralité latente du pouvoir est encore affaiblie par le dédoublement de la fonction consulaire. Significativement Tite-Live date de cette désacralisation partielle du pouvoir exécutif «l'ère de la liberté», comme le feront plus tard les Révolutionnaires français, après un régicide dont nous examinerons l'aspect religieux.

Mais Rome, apparemment débarrassée des formes «archaïques» du pouvoir sacré, évolue lentement, emportée par un mouvement dialectique, vers une resacralisation manifeste du pouvoir, une nouvelle forme de la monarchie, le principat. César, qui n'est au fond qu'un aventurier, mais de plus d'envergure que Romulus, César, au terme de ses «exploits» guerriers, prendra pour modèle «la monarchie mondiale et absolue» d'Alexandre[31]. Symptôme de ce retour dialectique, on crée pour César une troisième confrérie de Luperques; nous avons rappelé que cette institution était étroitement associée à la royauté magique ancienne. C'est au moment des Lupercales, lorsque s'affirme rituellement la vertu de la *celeritas*, qu'Antoine présente à César le diadème royal[32]. Mais la monarchie qu'il tente d'édifier avec prudence est de type hellénistique, d'essence *religieuse*: il la veut héréditaire et il choisit son successeur dans sa famille: Octave, son petit-neveu. César tente même d'affirmer la nature *divine* du pouvoir. Le Sénat lui a conféré le titre de Père de la Patrie (il renoue ainsi avec la *gravitas*); une statue qui lui est dédiée dans le temple de Quirinus porte l'inscription «au dieu invaincu» (il marque ainsi ses affinités avec la *celeritas*, l'exploit magique); enfin il se présente comme l'hypostase du dieu de la souveraineté, en qui s'allie *celeritas* et *gravitas*: il a son temple propre sous le nom de Jupiter Julius[33].

D. L'évolution du pouvoir sacré dans l'Inde antique

Il est intéressant de comparer à l'évolution romaine l'histoire de la désacralisation du pouvoir à l'autre bout du monde indo-européen, en Inde. Dès le départ, c'est-à-dire dans la conception védique, il semble que l'aspect religieux de la souveraineté, incarné par les brahmanes, l'emporte en prestige sur la royauté magique, antithèse et complément indispensable de la fonction sacerdotale. Le roi cède

le pas au brahmane; la hiérarchie romaine est ici inversée[34]. L'évolution historique suivra cette ligne de force, sans rupture révolutionnaire. L. Rocher nous montre qu'à l'époque des *dharmasástrā*, la seule sacralité manifeste dont le roi bénéficie encore provient «non d'une puissance surhumaine, mais bien du devoir que lui imposent les brahmanes. Elle lui est d'ailleurs enlevée au moment même où il se soustrait à son devoir de protéger la construction brahmanique qu'est le *dharma* (l'ordre de la loi)». Cette désacralisation de la fonction royale est parallèle à «la prépondérance toujours croissante de la caste des brahmanes». Les structures étatiques semblent paralysées. Il faudra que s'exerce l'influence lointaine de la civilisation hellénistique, peu après le passage d'Alexandre, pour que se fonde le premier et éphémère empire maurya. Nous avons observé que les théocraties hellénistiques serviront aussi de modèles à César, un peu plus tard, au moment où la civilisation romaine cherchera à exprimer son unité dans un symbole religieux. Contrairement à l'évolution romaine, l'Inde prémaurya demeurera «morcelée politiquement en petits Etats incapables de se coaliser pour faire face à l'étranger»[35]; la monarchie est parfois élective[36]. Même là où elle est héréditaire elle semble fragile, violente, dramatique. Au temps du Bouddha, deux rois gangétiques, régnant respectivement sur le Koçala et le Maghada, furent détrônés par leur fils; le second, Bimbisâra, fut même victime d'un parricide[37]. Il périt de la main de son propre fils Ajaçatrou, qui fut à son tour assassiné par son fils. Plus tard encore, on signale que l'un des empereurs maurya, Bindousâra, aurait aussi été tué par son fils Açoka, qui n'est autre que l'illustre défenseur du bouddhisme[38]. On peut se demander dès lors si ces traditions, au moins curieuses, ne se réfèrent pas à une théorie magique de la succession, une théorie de la mise à mort du roi dont il faudrait chercher les racines dans un lointain passé indo-européen. G. Dumézil n'émet-il pas une hypothèse semblable pour

l'époque pré-védique où le roi devait peut-être être sacrifié rituellement. Il suggère que le brahmane aurait été initialement joint au roi pour être son substitut « dans les sacrifices humains de purification ou d'expiation où, normalement, c'est le sang royal lui-même qui jadis coulait »[39]. Que l'héritier même du roi soit associé à cette mise à mort ne doit pas nous étonner. Des traditions africaines éclairent peut-être les faits indiens, celle du Rwanda notamment où le fils héritier, choisi par les conseillers, apparaît comme le rival du père dont il est éloigné. Dans d'autres contextes, c'est le gendre qui se qualifie en provoquant la mort du beau-père royal. On se souviendra que la légende grecque explique que le roi Œnomaos trouva la mort dans la course qui l'oppose au prétendant Pélops. Souvenons-nous aussi qu'à Rome les annalistes accusent Tarquin le Superbe de la mort de son beau-père Servius Tullius. On voit tout ce qui rapproche l'hypothèse de G. Dumézil (concernant la mise à mort rituelle du roi dans l'Inde la plus ancienne) de la théorie générale de Frazer; celui-ci a relevé de son côté un fait analogue, presque contemporain, dans l'Inde méridionale. A Calicut, le roi était mis à mort par son successeur même, en dehors de toute continuité dynastique. Le roi de Calicut « devait, écrit Frazer, se couper la gorge en public à la fin d'un règne de douze années. Mais vers la fin du XVIIe siècle, la loi antique si dure s'était transformée de la manière suivante : les douze années révolues, on célébrait une grande fête, et au milieu de l'allégresse et des réjouissances, chacun était libre d'attaquer le roi, de le tuer et de régner à sa place (...). Cette coutume fut observée jusqu'en 1743 »[40].

2. Les fondements religieux de la royauté: sacralité dynastique, aînesse, hérédité

A. *De la royauté magique de Pélops à la royauté religieuse d'Agamemnon*

La légende des Pélopides que Cl. Préaux a mise à contribution nous fournit encore l'occasion de saisir dans une structure cohérente le passage phénoménologique de la royauté magique à la royauté religieuse. L'histoire (ou la pseudo-histoire) des descendants de Pélops symbolise parfaitement ce changement de niveau structurel. Agamemnon, qui tient son pouvoir *héréditaire* de Zeus et règne sur Mycènes, Agamemnon est cependant le petit-fils de Pélops, le roi-magicien qui conquit de la façon que l'on sait la royauté à Pise. Il y a plus. Pélops a banni de Pise ses fils Atrée et Thyestes. Le mythe enregistre donc un hiatus et celui-ci se situe très précisément, nous allons le voir, au point de rupture de la royauté magique (exercée par Pélops à Pise) et de la royauté religieuse (exercée héréditairement par Agamemnon à Mycènes). E. Janssens nous entretient de la sacralité du pouvoir d'Agamemnon[41]. Il n'hésite pas à y voir le type même de la royauté mycénienne. C'est pourquoi la geste des Pélopides mérite tout particulièrement de retenir notre attention. N'établit-elle pas, en effet, un pont entre deux types de royautés étroitement apparentées et cependant radicalement distinctes?

Cl. Préaux souligne que la légende de Pélops insiste sur le caractère redoutable, maléfique du pouvoir[42]. La merveilleuse conscience tragique grecque l'exprime avec force en évoquant la malédiction divine. Mais cette rationalisation n'est guère convaincante. Réexaminons cette tradition. Tantale, le père de Pélops, a participé aux festins des dieux. Il leur a donné son propre fils à manger. Tantale a

commis une impiété grave, une agression contre les dieux. Ceux-ci ressuscitent Pélops et lui accordent leur protection dans sa quête royale à Pise. Mais, comme son père, Pélops est souillé par la mort et le sacrilège: il tue le cocher Myrtilos (personnage d'origine divine) alors que celui-ci l'avait aidé à remporter la Victoire en enlevant la clavette du moyeu d'une roue du char d'Œnomaos, son rival. Myrtilos est fils d'Hermès et son père le vengera. Voici donc, après le forfait de Tantale, la seconde cause des malheurs qui frapperont les Pélopides. Cl. Préaux suggère que cette malédiction divine, survenant après la protection accordée par les dieux, est la rançon du pouvoir sacré, l'indication de sa bivalence. Elle note aussi très finement que la Victoire et la Mort sont singulièrement proches dans la structure du mythe. Sans doute cette bivalence est-elle particulièrement typique de la royauté aventureuse, la royauté magique, dramatique par essence. Les deux fils de Pélops, Atrée et Thyestes, bannis par leur père (discontinuité du pouvoir magique) se réfugient à Mycènes. Nous retrouvons donc à la troisième génération la même thématique: les fils ne restent pas dans la ville du père royal, une hostilité violente les sépare de celui-ci. Le fils est tantôt démembré et dépecé (Pélops), tantôt exilé (Atrée, Thyestes). Jusqu'ici le mythe évolue sur le plan de la royauté magique, mais les signes sont inversés: c'est le père qui prend l'initiative de la rupture avec le fils. Le mythe d'Œdipe rétablit, quant à lui, dialectiquement la structure normale de la royauté magique: le fils tue le père royal et conquiert son trône. Tantale comme Pélops sont essentiellement des magiciens. Tantale l'est même davantage: il a osé voler les dieux, il leur a dérobé du nectar et de l'ambroisie; il a révélé «les secrets divins à la race humaine»[43].)

Atrée qui est *choisi* par les gens de Mycènes comme roi, appartient encore à cette tradition. Il se voit *disputer* le pouvoir royal par son frère Thyestes. Il est significatif que

le symbole de ce pouvoir soit un *palladium magique*, un agneau d'or merveilleux auquel, selon Decharme, «était attachée la possession de la royauté»[44]. Le mythe du bélier royal doré nous renvoie à la geste des Rois de l'Iran antique. Dans une communication faite au 6e Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques (Paris, 1960), Octavian Buhociu décrit à ce propos le conflit qui surgit entre le roi Ardevân et le jeune prince-berger, Ardashêr. «Ce dernier, invité à la Cour, entre en conflit avec Ardevân, se réfugie dehors avec une fille-prophétesse et, grâce à un bélier doré qui les accompagne, gagne la guerre et devient le Roi de l'Iran (Abou'lkasim Firdousi, *Le Livre des Rois*, trad. fr. Paris, 1877, vol. V, pp. 226-236)». Mais, selon Euripide, lorsque Thyestes vola l'agneau d'Atrée et déclara sur l'agora de Mycènes qu'il lui appartenait, il se déroula un événement fort singulier, attestant que cette tradition de la royauté magique (liée à la possession du palladium) est en train de faire place à une tradition authentiquement religieuse de la légitimité, garantie par Zeus. En effet, Zeus, le dieu de la souveraineté, intervient et d'un geste *magique* dénonce la fraude: le soleil qui était à l'Occident rebrousse chemin[45]. Qu'est-ce à dire? Par ce prodige, par cette intervention souveraine, Zeus qui se pose clairement en garant de la légitimité du pouvoir, n'affirme-t-il pas la fin de la royauté magique? Implicitement, cette intervention signifie que l'ancienne théorie de la royauté liée à un exploit — voire à une fraude (conquête d'Hippodamie par Pélops avec la complicité du cocher félon Myrtilos, qui «sabote» le char d'Œnomaos) — ou à la possession d'un palladium magique (l'agneau merveilleux) est périmée, abolie. Eclairé, au sens littéral du terme, par le soleil *qui revient brusquement au point de départ*, sur la perfidie de son frère et la trahison de sa femme qui avait comploté avec celui-ci, Atrée se venge en réitérant sur un mode différent l'exploit incompréhensible de son ancêtre Tantale. Atrée donne à manger à Thyestes

le corps coupé en morceaux de ses deux fils. Les imprécations de Thyestes pèseront comme une nouvelle fatalité sur Atrée et son fils Agamemnon. Mais, quoi qu'il en soit, celui-ci régnera *légitimement, héréditairement*, avec l'assentiment de Zeus, inaugurant une tradition authentiquement religieuse de la Souveraineté mycénienne. En effet, Thyestes succède à Atrée et Agamemnon à Thyestes, comme l'indique l'*Iliade* qui énumère les prédécesseurs du roi des rois en mettant l'accent sur la continuité du pouvoir royal, la transmission héréditaire du *sceptre de Zeus*, nouveau symbole de la souveraineté *religieuse*[46].

Nous n'avons pas la naïveté de croire qu'en suivant fidèlement les péripéties de la geste tragique des Pélopides, nous avons retracé des événements historiques. Cette généalogie même est peut-être arbitraire. Peu importe, il fallait dégager la portée symbolique de ces récits. A propos d'un exemple, aussi remarquable que célèbre auquel nous avons accordé la valeur de *modèle*, nous avons tenté d'illustrer l'évolution structurelle typique qui mène de la royauté magique à la royauté religieuse. Une évolution semblable a dû se répéter souvent dans l'histoire, selon des modalités différentes et en s'écartant plus ou moins de ce schéma arbitraire. Certes, il est fort possible que deux traditions historiques se sont mêlées dans la geste des Pélopides et que, comme l'affirme G. Glotz[47], la structure royale que nous avons appelée magique caractérise les pays d'Asie. Il est néanmoins intéressant de noter que le syncrétisme grec nous présente le niveau magique comme antérieur au niveau authentiquement religieux, dans son effort pour relier l'un à l'autre.

Agamemnon nous apparaît donc, en dépit de la proximité généalogique de Pélops le roi-magicien, comme un souverain d'un nouveau type. E. Janssens consacre à l'analyse de cette royauté (en se servant des données de l'*Iliade*)

des pages révélatrices. C'est un roi dynastique; il «se présente à nous, écrit l'auteur, comme un roi de droit divin, succédant dans l'ordre dynastique par droit de primogéniture, portant comme attribut de sa puissance et de la délégation divine (...) le sceptre, ni plus ni moins que Zeus lui-même». Si l'on tient compte aussi de la tradition du théâtre classique, sur laquelle nous nous sommes appuyé précédemment, on pourrait dire, que le règne d'Atrée est une première tentative d'instaurer l'ordre dynastique sacré; mais cet ordre n'a pas encore pris forme puisque Atrée est menacé par son frère Thyestes et qu'Agamemnon est tué par Egisthe qui s'empare de sa femme et de son trône. On pourrait interpréter ce dernier épisode comme une régression structurelle vers la discontinuité du pouvoir: c'est un doublet de l'aventure qui a failli survenir à Atrée.

D'autres exemples légendaires attestent, en Grèce même, la fragilité de cette royauté homérique, de cette royauté en évolution, dont les fondements dynastiques sont facilement ébranlés. L'aventure d'Ulysse, qui a bien du mal à rentrer en possession de son trône et à se faire reconnaître «roi pour toujours» (selon l'expression de l'*Odyssée*), est exemplaire[48]. Fort ingénieusement, Cl. Préaux montre qu'Ulysse (dont cependant le fils Télémaque est reconnu comme l'héritier légitime par les prétendants eux-mêmes) relève encore, par certains aspects, du même type royal que Pélops. L'aventure d'Ulysse illustre en effet le thème (magique) de la valeur *sportive* du roi. Errant, il cesse d'être roi, il est en quête de nouvelles qualifications royales. Ses victoires le désignent et lorsqu'il revient *conquérir* Pénélope, il montre sa force dans un *concours* dont l'enjeu est la main de la reine. On observera parallèlement que le pouvoir royal sera toujours relativement faible en Grèce, «... le personnage d'Agamemnon se présente chez Homère, écrit E. Janssens, comme le modèle achevé de l'époque mycénienne, commandant du haut

de son acropole à une noblesse de vassaux plus ou moins disciplinés... ».

Comme à Rome, la fonction royale déchue n'est bientôt plus qu'une magistrature religieuse; elle cesse d'être héréditaire, elle est généralement annuelle et « accessible à toutes les familles de la classe dominante »[49].

Essayons de comparer antithétiquement la royauté religieuse consolidée d'Agamemnon et la royauté magique, en utilisant pour définir la première, les notations de E. Janssens. Alors que la royauté magique est discontinue, héroïque et dramatique, Agamemnon se présente à nous comme l'héritier d'une tradition légitimée par Zeus. Agamemnon n'est pas « un roi occasionnel, dépourvu précisément de ce caractère permanent et dynastique sans lequel, on ne peut réellement parler de royauté ». Toute légitimité est une religion, un consensus sacré qui ne peut être remis en cause, ni par un exploit magique, ni par la force guerrière. La légitimité dynastique se substitue donc en la personne d'Agamemnon (mais timidement si l'on en croit la tradition du théâtre grec) aux qualifications magiques. La royauté d'essence religieuse (Agamemnon tient son pouvoir de Zeus) est une qualification *acquise* par la sacralité du sang, ce n'est pas un titre *conquis*. Le poids de l'aînesse, la *gravitas* s'oppose ici au dynamisme de la jeunesse sportive, conquérante, valorisée dans la structure magique. E. Janssens remarque à cet égard, à la suite de I. Harrie, « que notre Agamemnon homérique, pour les deux fois où il a eu affaire aux éléments météorologiques (le calme d'Aulis et la tempête sur la mer Egée) n'a pas pu déployer de grands talents de magicien[50]. Le sceptre conféré par Zeus, le sceptre symbole du pouvoir dynastique, n'est plus, en dépit du halo magique qui l'auréole, un palladium dont la possession emporte automatiquement la royauté. L'*Odyssée* décrit le sceptre royal d'Agamemnon comme

«le sceptre de ses pères» (II, 46) et l'on voit Ulysse s'en servir brutalement comme d'une trique, par délégation du Roi. E. Janssens précise: «une fois qu'un souverain a reçu avec le sceptre l'investiture, il n'est plus question de la contester et ceux qui se risqueraient à n'en pas tenir compte s'exposent à de graves ennuis». Zeus lui-même, Zeus qui a raffermi le pouvoir d'Atrée, père d'Agamemnon, ne condamne-t-il pas Egisthe qui a agi «au delà de la mesure» en tuant Agamemnon et en s'emparant de sa femme et de son pouvoir? Zeus lui a envoyé Hermès, qui rappelle la théorie de la légitimité et Egisthe sera broyé pour ne pas avoir écouté cet avertissement (*Odyssée*, I, 32-43). Dans l'*Odyssée* encore il est dit, contrairement à la théorie magique de la royauté (à propos de Télémaque): «c'est d'ailleurs une chose redoutable de tuer quelqu'un de race royale». On voit s'ébaucher la théorie religieuse du *sacrilège*.

Si Agamemnon n'est plus le roi-magicien, il n'est cependant qu'exceptionnellement roi-prêtre. Prêtre, il ne l'est que «dans les cérémonies où il transmet aux dieux les invocations de toute la communauté... ou quand les offrandes sont faites en son propre nom à l'occasion de la visite d'un hôte»[51]. Dans un tel contexte, cette sacralité est moins le garant de l'ordre cosmique que le support du pouvoir politique. Le roi, *présence sacrée*, est *dépositaire* de l'autorité *divine*. E. Janssens observe qu'on obtient par «translation», à partir de ce type terrestre, la royauté céleste, olympienne de Zeus lui-même. Mais Zeus, c'est le dieu-père et l'on observera que la royauté d'Agamemnon marque le retour triomphal, le retour dialectique, au niveau de la royauté dynastique consolidée, du vieux principe patriarcal qui réglait l'autorité dans le groupe de parenté, le *genos*. Le chef du *genos* est en effet, selon G. Glotz celui qui «remonte le plus directement, de mâle à mâle, à l'ancêtre divin et porte ainsi dans ses veines le sang le plus pur»[52]. Ce qui est frappant, c'est que cette archaïque sacra-

lité familiale, typiquement religieuse, ne semble pas être susceptible d'inspirer directement — sans l'intermédiaire dialectique d'une structure magique qui nie la sacralité de la famille et exalte le pouvoir héroïque — l'autorité royale naissante. Autrement dit: des structures archaïques de parenté aux structures étatiques il y a discontinuité, rupture. Cette rupture est particulièrement bien marquée en Afrique par le symbolisme de l'inceste royal qui projette le Souverain dans une zone de sacralité magique, radicalement distincte de celle qui fonde le groupe familial. La concordance des faits africains et des traditions grecques relatives à la royauté magique ne semble pas avoir impressionné les auteurs qui ont rejeté trop radicalement la thèse de Frazer, sans la soumettre au réexamen attentif qu'elle mérite. Cette thèse doit naturellement être débarrassée des postulats évolutionnistes sommaires qui la rendent caduque; il faut cesser notamment de voir dans la magie une étape archaïque du développement de la pensée religieuse et rechercher ailleurs, dans la structure même de la société, les fondements de la royauté magique. Il n'en reste pas moins vrai que ce mode de sacralité du pouvoir mérite souvent d'être considéré comme «archaïque».

B. Rois-prêtres et rois-dieux: Babylonie et Egypte

Le glissement vers la *gravitas* s'observe aussi bien en Afrique que dans les civilisations historiques. Chez les Bemba de Zambie, chez les Yoruba du Nigeria, ailleurs encore en Afrique occidentale, le caractère magique du souverain s'estompe au profit de l'élément religieux, en même temps que s'affirme la valeur sacrée fondamentale de l'hérédité royale, du lien avec les Ancêtres; *continuateur* du dieu Shango, le roi Yoruba de la ville d'Oyo boit, au moment de son intronisation, de la bière de mil dans le crâne de son prédécesseur — dont il est le *fils aîné* — afin

que la puissance de l'ancêtre divin passe en lui. La mise à mort rituelle du roi subit un changement important de signification par rapport aux structures royales spécifiquement magiques de la région des Grands-Lacs: chez les Yoruba, cette condamnation à mort n'intervient que *sur l'ordre des dieux*; le roi ne meurt pas parce que ses forces sacrées se sont affaiblies et afin de laisser la place à un rival plus robuste (perspective magique); il meurt parce que l'oracle révèle qu'il a déplu aux dieux et sa mort nous est présentée cette fois comme un acte de soumission typiquement religieux, non comme un rite de haute magie cosmique.

A travers les analyses de A. Finet et de J. Pirenne, on voit clairement comment la sacralisation religieuse du pouvoir royal tendant à la divinisation du roi accompagne et reflète la formation d'un Empire et la centralisation du pouvoir. La mythologie se structure parallèlement à la royauté, en liaison étroite avec elle. Le roi des premières cités sumériennes est simplement «l'homme grand», le lieutenant du dieu local, son prêtre privilégié. Mais lorsque Sargon fonde le premier empire d'Accad, à la tête des conquérants sémites, il se pose résolument en dieu[53].

Ce pouvoir cependant est fondé sur la force et comme tous les Fondateurs, Sargon se cherche des qualifications *magiques*: il s'affirme enfant miraculé, abandonné par sa mère; il a conquis l'amour d'Ishtar (cf. le thème grec de la princesse défendue qui ouvre la voie de la royauté). Mais il use de ce procédé pour fonder une tradition nouvelle, une légitimité divine, non pour proclamer la nature magique du pouvoir. Après Hammu-Rapi, le monde divin subit une unification homologue à celle de l'Empire dont le centre est Babylone. Marduk, dieu de la capitale prend la tête du panthéon; il est l'homologue céleste du souverain, roi divin. Mais la divinisation du pouvoir royal ne

sera jamais aussi parfaite en Babylonie qu'en Egypte. Les rois, pas plus que les autres hommes, ne bénéficient du privilège typiquement divin de l'immortalité. D'autre part, comme le roi des Yoruba, le roi babylonien doit rendre des comptes à la divinité. Il se confesse devant Marduk lors de la fête du Nouvel-An, en présence du grand-prêtre. Il est malmené par celui-ci avant de recevoir la bénédiction du dieu. De toute évidence, il s'agit encore une fois du même rite de régénération: le roi divin pas plus que le roi-prêtre ou le roi-magicien n'échappe au temps qui dégrade l'énergie sacrée, menace la vie.

L'évolution de la sacralité du pouvoir en Egypte révèle de la manière la plus impressionnante les processus sociologiques sous-jacents. L'accentuation du caractère religieux de la royauté, puis la divinisation pure et simple du souverain accompagne fidèlement la formation de l'unité égyptienne. J. Pirenne le montre sans équivoque[54]. On voit d'abord, en Basse Egypte, une confédération se former autour de la ville de Busiris; c'est là que naît le culte d'Osiris, appelé à un destin exceptionnel. Le chef de cette confédération n'est encore que le «premier des princes», dépositaire de l'autorité d'Osiris sur terre. Le clergé d'Héliopolis admet Osiris comme dieu royal. On assiste alors au développement parallèle harmonieux de la structure politique et de la structure religieuse, l'une et l'autre s'appuyant réciproquement. Osiris tend à devenir un dieu populaire et universel en même temps que se renforce la royauté. Le pouvoir du chef de la confédération n'est pas encore héréditaire; il est choisi par ses pairs, les rois des nomes, et confirmé par le dieu. Créée par la force, la royauté osirienne, comme la royauté de Sargon, se cherche une qualification sacrée et s'appuie sur l'agrément d'Osiris. Dès le départ donc, elle oscille vers la religion, bien qu'elle soit élective, précaire. En effet, le roi doit être confirmé périodiquement. J. Pirenne estime que le jubilé heb-sed,

qui avait lieu tous les trente ans à l'époque historique, rappelle une fête très ancienne qui comportait, au moins symboliquement, la mort et la résurrection du roi. Cette cérémonie refléterait la structure même du mythe osirien. Ces rites de confirmation se conforment donc à un scénario authentiquement religieux. A cette époque pré-dynastique, le pouvoir royal délégué au chef de la confédération par Osiris dépend directement du roi-prêtre de la ville sainte, Héliopolis, qui apporte aux diverses royautés locales la sanction religieuse, l'accord des grands dieux cosmiques.

L'hégémonie politique sur le Delta passe de Busiris à Létopolis et cet événement se marque par le passage de la royauté osirienne à la royauté horienne. Le roi devient le représentant d'Horus, le dieu de Létopolis considéré comme le fils et le vengeur d'Osiris. La royauté en même temps se stabilise; son caractère religieux s'accentue. Le roi de Létopolis n'est plus un souverain élu par ses pairs et confirmé périodiquement dans sa fonction: c'est un *roi à vie; il tient son pouvoir d'Osiris même* et non des fidèles d'Osiris. Il est un second Horus, sacré à Héliopolis par le grand-prêtre au nom d'Osiris lui-même. Les dynastes locaux s'effacent et le roi est un véritable souverain de *droit divin*. Il ne manque à cette structure sacrée que le principe de l'hérédité pour parachever son évolution religieuse: cette étape décisive est franchie avec l'hégémonie de la ville de Bouto, qui étend son autorité sur l'ensemble du Delta après une période de rivalités où successivement Hermopolis, Saïs démembrent l'autorité de Létopolis. Les rois de Bouto se présentent comme les descendants d'Horus l'enfant, fils d'Horus de Létopolis. La théorie de la légitimité est dès lors entièrement constituée: le roi doit avoir recueilli *héréditairement* la souveraineté à Bouto et se l'être vue confirmer à Héliopolis par le *sacre*. Cette étape prélude à la divinisation pure et simple du roi qui caractérise l'époque historique; si le souverain de Bouto a

satisfait les promesses du sacre, son âme sera divinisée *après sa mort*. A cette époque, le royaume est unifié, l'administration centralisée est aux mains du souverain.

Une évolution parallèle se dessine en Haute Egypte et le pays tout entier est bientôt mûr pour l'unification qui s'exprimera notamment par la divinisation du souverain *vivant*. Il est significatif que les souverains de la première dynastie historique, régnant sur la Basse et la Haute Egypte renoncent au sacre du grand-prêtre d'Héliopolis et qu'à partir de la seconde dynastie, qui fonde une capitale nouvelle, Memphis, le couronnement a lieu dans le palais même. Des prêtresses, jouant le rôle de déesses, placent la couronne sur la tête du roi. Il tient donc son pouvoir directement des dieux, ses pairs. Son pouvoir n'est plus seulement religieux, il est *d'essence divine*: le roi est Horus même, dieu sur terre. Le culte d'Horus devient culte d'Etat. Cette progression lente et sûre vers la divinisation du souverain *ramène dialectiquement au premier plan de cette nouvelle structure* (qui appartient pleinement au troisième niveau du pouvoir sacré, celui du roi-dieu) *la haute magie cosmique*.

En effet, le couronnement nous apparaît comme un acte magique par lequel le Souverain se donne lui-même le pouvoir: il prend symboliquement possession des Deux Terres (la Haute et la Basse Egypte) en effectuant une circumambulation autour du «Mur blanc». Le roi s'est donc dégagé de la tutelle du grand-prêtre d'Héliopolis et il affirme la pure autonomie de son pouvoir. Ce retour dialectique à certains aspects archaïques de la royauté magique dans la monarchie divine égyptienne la plus évoluée nous paraît confirmé amplement par l'étude de Ph. Derchain qui analyse la royauté égyptienne sacrée à basse époque. A ce moment, «le pharaon idéal et le souverain régnant (qui est souvent un étranger lointain, absent) sont

devenus deux réalités bien distinctes»[55]. On n'en aperçoit que mieux — et comme à l'état pur — l'idée fondamentale que les Egyptiens se faisaient de la royauté divine. Les inscriptions de basse époque révèlent clairement que l'une des tâches essentielles du pharaon est le maintien de l'ordre *social et cosmique*, dont le symbole est Maat, la Vérité-Justice. Le domaine des rites lui appartient en propre; le roi est toujours en mouvement, il accomplit (en tant que magicien d'un type supérieur) une *création incessante*. Sa qualité de dieu lui permet *d'agir sur* les autres dieux qu'il «active» par ses offrandes. Celles-ci sont moins des suppliques que des injonctions magiques. Le pharaon donne la vie aux dieux, c'est-à-dire à l'univers, et à ses sujets. Tel est le sens profond de l'offrande à Maat. Ph. Derchain suggère que le pharaon est dieu en tant qu'«homme généralisé». Il est dieu parce que «tentative de généralisation, appréhension totale d'un phénomène»[56]. C'est pourquoi aussi sans doute la divinisation progressive du roi au début de la civilisation égyptienne se confond-elle avec la genèse même de l'Etat unifié, cette totalité née de la pluralité. Nous l'avons noté à plusieurs reprises, la centralisation du pouvoir, l'achèvement de l'Etat, se caractérise par un renforcement de sacralité, reniant le consensus primitif, celui-là même que nous retrouvons aux origines de la royauté égyptienne dans l'élection du chef de la Confédération du Delta.

Mais ce roi divin participe de la même imperfection irrémédiable que celle dont souffre le roi magicien des sociétés archaïques. Malgré la vigueur de la spéculation théologique qui tente de la masquer, malgré cette extraordinaire tension de la pensée égyptienne vers la conquête de l'éternité, le roi-dieu ne peut être qu'un *intermédiaire* priviligié entre les dieux et les hommes. Il garde de l'homme l'éternelle fragilité; il occupe dans le monde divin comme dans le monde humain une place marginale: *uni-*

que, parmi les dieux et les hommes, dans une zone de sacralité spécifique, il appartient à la fois au Temps et à l'Eternité. Semblable à Osiris qui a vaincu la mort par la magie d'Isis, il mourra et sa résurrection n'est qu'hypothétique; le corps est figé à jamais dans les bandelettes, enfoui dans les profondeurs de la pyramide où la vie n'est plus qu'artifices magiques. Il est angoissant, il est inacceptable que le principe même de la Vie meure. Les Noirs ont parfois résolu cette contradiction en devançant la mort naturelle du souverain, en régénérant la royauté par un exploit magique ou, au contraire, comme chez les Yoruba, en transcendant la mort même (le crâne du souverain défunt dans lequel l'héritier doit boire de la bière de mil), en l'affectant du signe de la vie. Les Egyptiens ont résolu le problème d'une autre façon. Ils ont renforcé la personnalité royale en la dotant d'un ou plusieurs doubles (ka), symboles et garants de cette force dont dépend, selon l'expression de Ph. Derchain « la vitalité de tous les vivants »[57]. Par ailleurs le jubilé sed, comme la fête du Nouvel-An en Babylonie, était une injection de force nouvelle, un rajeunissement du Souverain. Tel est aussi le sens métaphysique du mythe osirien, qui sert de prototype à la royauté : Osiris renaît en son fils Horus et le roi est un Horus vivant. La permanence de la royauté, c'est-à-dire de la Vie, n'est plus assurée en Egypte par un symbole matériel, un palladium, elle est garantie par un élément constitutif de la personne royale sacralisée au plus haut degré : le ka royal est indestructible, il appartient au concert des dieux. Par mesure de précaution cependant, on construit des tombeaux gigantesques, inviolables. La cupidité des marchands, la curiosité des antiquaires se moqueront de la divinité des rois, rendus à une deuxième mort — irrémédiable celle-là : la profanation.

3. Sacralisation et désacralisation du pouvoir dans la civilisation chrétienne

L'Occident chrétien vécut fort longtemps sous le régime de la monarchie héréditaire de droit divin. En France notamment, la sacralité du pouvoir royal était incontestablement de nature religieuse; le roi est le représentant de Dieu sur terre, son vicaire laïc. L'on sait que la monarchie carolingienne fut légitimée par les papes Zacharie et Etienne II, qui abandonnèrent les Mérovingiens au profit du protecteur du Saint Siège: Pépin fut oint et couronné à Saint-Denis par le pape Etienne en personne, en l'an 754. Il fut ainsi le premier roi de France à recevoir l'onction, réservée aux évêques et dont seuls les rois wisigoths d'Espagne avaient bénéficié auparavant. Suivant un processus universel, la monarchie naissante cherche des garanties dans le monde sacré. La légitimité du nouveau pouvoir dynastique fut encore renforcée par le sacre impérial de Charlemagne à Rome, événement majeur de l'histoire européenne. Après le démembrement de l'empire franc d'Occident, l'Europe perd définitivement l'unité politico-religieuse instaurée par Charlemagne; elle se trouve dès lors dans une situation singulière: un royaume spirituel (l'Eglise) se superpose à — et contrôle par le moyen du sacre — plusieurs royautés quasi sacerdotales. L'unité impériale n'est plus qu'une idée, qui survit dans le Saint Empire romain germanique; celui-ci sortira vaincu, brisé, de la célèbre querelle des investitures. La querelle oppose deux conceptions rivales de la monarchie universelle: le césaro-papisme d'une part, la théocratie de l'autre. Fait révélateur, alors que les royautés catholiques sont généralement héréditaires, la couronne impériale européenne demeure élective. Aux Xe et XIe siècles cependant, «l'hérédité et l'élection ne s'excluent pas: l'appartenance à une lignée où, selon de très anciennes croyances, se transmet hérédi-

tairement le *Köningsheil*, c'est-à-dire la 'vertu' royale qui assure le bonheur et le salut du peuple, confère une espèce de vocation à la royauté que vient consacrer l'élection»[58]. Mais cette tendance à l'hérédité du pouvoir royal et impérial en Allemagne, ne peut se maintenir (pas plus que l'Empire ne se consolide) en dépit des efforts accomplis par les Staufen qui rêvent de rétablir la monarchie universelle. Frédéric Ier tente même de se rendre maître de la papauté, c'est-à-dire de la source sacrée du pouvoir impérial; mais l'Empire n'est plus qu'une construction de l'esprit, à l'époque où les autres royautés européennes sont souveraines et l'Eglise triomphante. La souveraineté dans la chrétienté n'a cessé d'être bicéphale (comme elle était double dans le monde indo-européen archaïque): le Pape et le Roi la partagent. La sacralité religieuse de la royauté chrétienne est fermement établie par la reconnaissance du principe dynastique et de la règle de primogéniture. Son aspect magique est très secondaire: il apparaît, en France et en Angleterre, dans le pouvoir de guérir les écrouelles qui appartient en propre au roi; il transparaît peut-être aussi dans l'usage britannique du défi lancé au nom du souverain par son champion au moment de l'intronisation[59].

Deux courants historiques, décisifs à bien des points de vue, amorcent la désacralisation du pouvoir souverain en Occident: la Réforme d'une part, la Révolution française de l'autre.

Evénement décisif des temps nouveaux, Charles Ier d'Angleterre est décapité en 1649 sur l'ordre du Parlement. Prélude à la mise à mort du roi de France, un siècle et demi plus tard. Cependant le protestantisme qui, reniant l'Eglise catholique, tarit la source même du pouvoir sacré traditionnel, le protestantisme est divisé sur la nature de la souveraineté royale. H. Plard fait la synthèse de ce débat

significatif, qui atteste la permanence du sacré politique après la rupture avec Rome.

Pour Calvin, les Magistrats désacralisés apparaissent encore comme les «lieutenants de Dieu»; mais ils sont responsables de leurs actes; les calvinistes mettent au point la «charte de la résistance légale». La position luthérienne est beaucoup plus conservatrice en ce domaine: elle maintient davantage le pouvoir dans la sphère de la sacralité. L'écrivain Gryphius, qui se conforme à ce courant philosophique, n'hésite pas, dans sa tragédie *Leo Armenius*, à faire l'apologie de la sainteté du pouvoir royal. Gryphius dénonce la révolte contre le souverain légitime comme «une perversion de l'ordre du monde»[60]. Le Prince demeure donc le vicaire du Christ et le luthéranisme prolonge sur ce point la tradition catholique que les Jésuites, paradoxalement, tentent de modifier pour lutter contre les souverains protestants: pour ces novateurs catholiques, le tyrannicide est légitime contre un roi impie. Il faudra attendre la Révolution française pour que le mouvement de désacralisation du pouvoir, amorcé très timidement par le protestantisme, bouleverse la tradition de la royauté de droit divin. Le roi de France est mis à mort par la Convention: le pouvoir royal est solennellement, et presque rituellement, désacralisé. La violence même de cette réaction, atteste le caractère religieux de ce bouleversement; dans un mouvement collectif de *fureur sacrée*, l'affirmation de saint Paul selon laquelle toute autorité vient de Dieu, est fondamentalement remise en cause cette fois. Sans doute, philosophiquement, la pensée de Jean-Jacques Rousseau exerce-t-elle une influence profonde sur les esprits mais il y a plus dans l'avènement de la République qu'une révolution intellectuelle et sociale.

La désacralisation du pouvoir royal est très nettement, en France, la transformation brutale de «l'amour des rois»

(selon le mot de Saint-Just) en haine. C'est en vain que la Révolution a d'abord tenté de substituer à la pitié filiale due au souverain, l'idée du Contrat social. L'ambivalence des sentiments apparaît bien dans les premiers rituels révolutionnaires, dans la Fête de la Fédération par exemple: le jour même où Lafayette prononce au nom de tous les Fédérés le serment «qui unit les Français entre eux et les Français à leur Roi», on inaugure solennellement l'arc de triomphe où l'on peut admirer les figures allégoriques de la Liberté triomphant des Tyrans. Trois ans plus tard, la haine s'est enfin cristallisée et la Convention s'acharne à démasquer les «crimes» du Tyran. L'outrance du langage, son excès évident, constitue un important problème psycho-sociologique; à vrai dire, c'est une réforme politico-religieuse que la Convention entreprend. Elle se débat dans la culpabilité du *sacrilège* et il n'y a d'autre issue qu'un renversement dialectique de l'ancienne légitimité; ce qui était le Bien doit nécessairement devenir le Mal; Saint-Just le proclame avec force: la royauté est «un crime éternel... un roi est hors nature; de peuple à roi, nul rapport naturel». Dans la personne royale, il vise le Père sacré, le dépositaire de la *gravitas*, oint par l'Eglise. Sacrilège, parricide, la Révolution est aussi franchement hostile au catholicisme. La fougue révolutionnaire est la *celeritas* de la jeunesse; Saint-Just, Robespierre, qui ont l'intolérance des prophètes, sont de très jeunes hommes. Ils fondent une nouvelle sacralité, un culte de la Patrie, divinité maternelle protectrice, antithèse structurelle du Roi-père déchu, représentant sur terre du Dieu paternel. Aussi bien la désacralisation salutaire du pouvoir royal n'aboutit-elle nullement à une laïcisation authentique. Robespierre consacre la France à l'Etre suprême et, brûlant solennellement la statue de l'Athéisme au son d'un hymne nouveau composé pour la circonstance, il «apparaît comme le souverain pontife de la religion républicaine»[61]. D'autre part, les processus de resacralisation vont bientôt travailler la société fran-

çaise. D'anarchique la République est devenue en un temps extraordinairement court, impériale. Et ce « redressement » est encore l'œuvre d'un jeune homme, un aventurier ambitieux, Bonaparte. Son œuvre, il la crée par la *magie* des armes. Michelet, très sensible aux courants affectifs populaires, ne doutait pas que le culte de l'Empereur n'était en réalité qu'un substitut au culte du roi.

Nouveau Pélopide, Napoléon s'efforcera de fonder à partir d'un exploit héroïque une légitimité sacrée; il se fait couronner par le Pape. Mais les noces spirituelles de l'aventurier et de la patrie ne dureront pas; le pouvoir de l'Empereur vacille dès que l'exploit guerrier ne le *désigne* plus; dès que la fortune des armes se tourne contre lui, il n'est plus qu'un usurpateur, un magicien qui échoue. Où, sinon dans la monarchie ancienne, retrouver la Permanence rassurante ? La légende de la sainteté de Louis XVI s'accrédite. L'on sait de quel prestige imbécile jouissent toujours en France les rois déchus ou exilés, dont la chronique nourrit périodiquement les heddomadaires à grand tirage. La France, depuis le début du XIXe siècle est ouverte à toutes les aventures politiques. Et périodiquement un héros plébiscité, paré de prestiges magiques, réapparaît, applaudi par une fraction importante d'une société que tourmente toujours la rupture tragique de la légitimité religieuse du pouvoir royal.

NOTES

[1] Mabille, 1938.
[2] Frazer, 1920.
[3] Breton, 1957, p. 6.
[4] Bastide, 1935, p. 35.
[5] Lévi-Strauss, 1955, p. 337.
[5bis] Muller, 1980. Voir troisième partie
[6] Beattie, 1959.
[7] Maquet, 1954, pp. 129 et 147.
[8] Préaux, Cl., 1962.
[9] Homo, 1950, pp. 1-26.
[10] Préaux, J., 1962.
[11] Dumézil, 1948, p. 79.
[12] Idem, p. 85.
[13] Idem, p. 24.
[14] Idem, p. 24.
[15] Idem, p. 23.
[16] Idem, p. 26.
[17] Idem, p. 68.
[18] Idem, p. 70.
[19] Idem, p. 73.
[19bis] Préaux, J., 1962, p. 118.
[20] Frazer, 1920, pp. 301 et sq.
[21] Dumézil, 1948, pp. 31-32.
[22] Idem, p. 59.
[23] Idem, 1949, p. 75.
[24] Idem, 1948, p. 51.
[25] Bloch, 1883, p. 2.
[26] Homo, 1950, p. 25.
[27] Frazer, 1920, p. 288.
[28] Homo, 1950, p. 24.
[29] Tite-Live, I, 49, 1-7.
[30] Homo, 1950, p. 25.
[31] Idem, p. 33.
[32] Idem, p. 240.
[33] Idem, pp. 236 et sq.
[34] Dumézil, 1948, p. 25.
[35] Naudou, 1956, p. 1442.
[36] Idem, p. 1446.
[37] Idem, p. 1446.

[38] Idem, p. 1451.
[39] Dumézil, 1948, p. 26.
[40] Frazer, 1920, p. 330.
[41] Janssens, 1960.
[42] Préaux, Cl., 1962.
[43] Decharme, 1884, p. 644.
[44] Idem, p. 648.
[45] Euripide, *Electre*, vers 727.
[46] Decharme, 1884, p. 643.
[47] Glotz, 1953, p. 47.
[48] Idem, p. 68.
[49] Idem, p. 71.
[50] Janssens, 1962, p. 88.
[51] Idem, p. 97.
[52] Glotz, 1953, p. 9.
[53] Finet, 1962.
[54] Pirenne, 1962.
[55] Derchain, 1962, p. 68.
[56] Idem, p. 69.
[57] Idem, p. 71.
[58] Folz, 1957, p. 609.
[59] Frazer, 1920, p. 308.
[60] Plard, 1962.
[61] Villat, 1940, p. 282.

PARTIE III

NOUVEAUX REGARDS SUR LA ROYAUTE SACREE (1981)

* Publié dans *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 5, n° 3, pp. 65-84.

Jean-Claude Muller a publié un gros ouvrage (*Le roi bouc émissaire*, 1980) dont l'importance est considérable. Consacré aux relations du pouvoir et du rituel chez les Rukuba du Nigeria Central, il renouvelle la problématique de la royauté divine ou sacrée, en renouant le dialogue avec Frazer. Le cœur de la discussion se trouve dans la deuxième partie, où l'auteur examine les «fondements idéologiques du pouvoir». Bien que le réseau matrimonial impose des échanges de femmes entre plusieurs villages (voir plus loin), chacun de ceux-ci constitue une «chefferie» autonome. La thèse centrale de Muller est que le chef de village (*utu*) possède toutes les caractéristiques «des souverains que l'on appelle dans la littérature des rois divins»[1].

Cette constatation met radicalement en cause l'approche fonctionnaliste. Muller reproche aux anthropologues anglo-saxons d'avoir voulu exorciser le spectre de sir James Frazer à bon compte: «on remisa le panthéon frazerien au grenier, on se bouche les yeux et les oreilles pour ne

plus s'intéresser qu'aux intrigues concrètes du social»[2]. En dépit d'un certain nombre de divergences que je voudrais clarifier, la position néo-frazerienne adoptée par Muller compte au moins deux alliés: Alfred Adler et moi-même. Adler comme Muller reproche à l'école fonctionnaliste d'avoir systématiquement nié ou relégué au rang de curiosité ethnographique secondaire la mise à mort rituelle du roi, et d'avoir totalement méconnu sa portée symbolique[3].

Ouvrons le dossier rukuba. Le village s'identifie à son chef. Celui-ci est déposé si son pouvoir mystique s'avère inopérant face aux catastrophes de tout genre. S'il n'est pas mis à mort, comme le veut le schéma frazerien classique, Muller démontrera que le thème du régicide hante la pensée et la pratique rituelle rukuba. Les procédures de nomination d'un nouveau chef de village sont variables, mais elles s'entourent toujours d'un grand mystère. Le candidat idéal doit être de belle prestance et manier la parole avec aisance et autorité, tout en étant respectueux des coutumes. Il doit aussi posséder une faculté mystique que les Rubuka appellent l'Œil, comme le forgeron, le chef de clan, le devin. Mais le chef de village se distingue des autres détenteurs de l'Œil par les caractéristiques remarquables que lui confèrent les rites d'installation. Le candidat élu dans le clan qui détient le pouvoir est véritablement «ligoté» à la chefferie[4]. Il se réfugie chez son oncle maternel et on lui rase la tête comme s'il était «en deuil de lui-même», ses agnats l'ayant symboliquement tué[5]. L'oncle finit par leur rendre son neveu qui «ressuscite» à l'instar d'un enfant à la fin de son initiation. Il se prépare alors à porter «le poids de la chefferie» en buvant de la bière dans la calotte crânienne de l'un des chefs précédents[6]. Dans trois villages importants, le chef est symboliquement mis à mort lors de son intronisation par le truchement d'une victime humaine substitutive: les responsables du rituel s'emparent d'un nouveau-né chétif, appartenant au clan

du chef, et l'étouffent. On immole ensuite un bélier. On en prépare quelques morceaux auxquels l'on mêle secrètement un peu de la chair du jeune enfant et le chef les absorbe. Il se trouve ainsi anthropophage à son insu. Sa personne devient dangereuse, son pouvoir mystique est susceptible d'infecter ceux qui boiraient ou mangeraient dans le même récipient que lui. Muller aperçoit très finement que le sacrifice substitutif du nouveau-né doit être interprété comme une transformation du régicide rituel accompli par un certain nombre de populations voisines, les Jukun notamment. Les Rukuba ne mettent pas, comme ceux-ci, leurs chefs à mort au terme d'un septennat. Au contraire, leur règne n'a pas de limite en principe. Mais «les sept premières années du règne sont considérées comme une période probatoire, une sorte d'examen de compétence»[7]. «Au lieu de tuer le chef au premier signe de vieillissement ou à l'occasion d'une date fixée d'avance, l'idéologie rukuba choisit d'effectuer l'opération à la naissance — ou peu après — ce qui, par la récupération alimentaire du cadavre, ne pourra qu'assurer les bases de règnes effectivement longs»[8]. En outre, le chef est sacrifié par procuration lors du grand rituel périodique kugo, qui a lieu en théorie (mais non en fait) tous les quatorze ans. Avant l'ouverture des cérémonies, l'on capture un vieil homme; contrairement au nouveau-né immolé lors de l'intronisation, il n'appartient pas au clan du chef. La victime était rendue repoussante et terrifiante. En grand secret, les officiants tuent un bélier, dont la viande est mangée par le vieillard. Celui-ci devient alors «si impur qu'il ne pourra plus jamais vivre dans le village ni avoir de contact avec ses concitoyens»[9]. Le rite sert, selon les Rukuba, à «réparer le monde» ou à le «remettre en place»[10]. Muller démontre de manière convaincante qu'il se fonde sur un double déplacement. Le bélier, dont les Rukuba ne consomment jamais la viande, «représente» le chef; le vieillard qui enfreint cet interdit alimentaire «reproduit ce

que le chef a fait lors de son intronisation. Il a mangé lui aussi le chef, sous la forme du bélier, et il va en subir les conséquences». Il est condamné à vivre en exil, dans une hutte située à l'extérieur de l'espace social du village, mendiant sa nourriture à distance. Il est censé mourir subitement, dans le cours de la septième année. Le vieillard devient donc une victime émissaire, en lieu et place du chef lui-même, qui se trouve, au contraire, conforté dans sa position.

1. Frazer et Girard

Muller reprend ici en charge l'hypothèse formulée par Girard dans *La violence et le sacré* (1972). Le roi serait une victime sacrificielle, en puissance, fabriquée pour servir de bouc émissaire, une créature ambivalente, à la fois garant de l'ordre et fauteur de troubles. Girard entend démontrer que toute victime sacrificielle est porteuse de la violence inconsciente du groupe. Ce n'est pas le lieu d'entreprendre la critique de cette thèse qui ne résiste pas à un examen sérieux des faits; je m'y suis essayé ailleurs[11]. Le problème précis que pose le livre de Muller est de savoir pourquoi les rites d'investiture constituent le chef comme *être-de-la-transgression*, coupable du crime d'anthropophagie. Au cours de mes premières recherches sur ce thème, j'ai indiqué que maints souverains africains sont sommés, au moment de l'intronisation, de rompre avec la loi d'exogamie en pratiquant une hiérogamie incestueuse[12]. Le roi sacré se trouve ainsi projeté en un lieu extérieur à l'ordre social. Les Kuba du Zaïre qui identifient leur souverain à un esprit de la nature n'hésitent pas à l'assimiler aussi à un sorcier redoutable, susceptible de se transformer en léopard pour tuer ses ennemis[13]. L'anthropophagie ri-

tuelle imposée au nouveau chef rubuka relève évidemment du même ordre de préoccupation. Muller trouve une formule heureuse pour la définir : « un inceste alimentaire »[14]. Le choix même du candidat le définit dès le départ, nous le verrons bientôt, comme être marginal, extérieur au groupe dont il est appelé à prendre en charge le destin. Il faut questionner cette topologie qui ancre le chef sacré dans un statut contradictoire ou ambivalent. Il est, à l'intérieur du territoire humain, le garant de la prospérité et de la fertilité des récoltes, mais tout se passe comme s'il ne pouvait agir sur les forces naturelles qu'en se posant en créature désocialisée, voire monstrueuse, appartenant toute entière à l'espace inquiétant qui environne la culture et dont dépend la survie de celle-ci. Cette double appartenance, ce double jeu, apparaît avec évidence chez les Kuba, où le roi, sorcier et incestueux, est considéré à la fois comme un esprit de la nature, voire le représentant de Dieu sur terre, et comme une ordure. C'est bien pour se protéger des excès de cette fantastique puissance que la personne même du souverain est entourée d'un réseau d'interdits. Dans un article pénétrant, consacré aux Mundang du Tchad, Alfred Adler s'est attaché à étudier plus particulièrement cet aspect[15]. La puissance du roi de Lere est une substance *Ké*, qui lui confère le pouvoir de faire tomber ou d'arrêter la pluie. Son palais est « assimilé à un microcosme et le roi est comme le soleil de cet univers »[16]. Les nombreux interdits auxquels il est soumis « tant dans sa vie organique que dans ses rapports sociaux » lui imposent des contraintes « dont la fonction est, selon la formule de Frazer, autant de garder le roi que de se garder de lui »[16]. Sa vie sera abrégée. Adler propose de déchiffrer dans le régicide rituel « l'interdit suprême » de la royauté. Mais cette fin prématurée est retardée par diverses stratégies. Un double assume chaque année le sort tragique auquel le roi de Lere est voué. Un homme, « sorte de bouc émissaire du roi », sacrifie un bœuf et se sauve du palais

durant la nuit, emportant la peau de l'animal; «le fardeau qu'il porte le condamne à brève échéance en lieu et place de son double glorieux»[17]. Il est rigoureusement interdit au souverain de le voir. Lors de la fête de l'âme du mil, qui a lieu à la fin de la récolte, c'est un serviteur qui se substitue au roi: il va déposer une énorme gerbe de mil dans le grenier central du palais: «nu, le corps couvert de cendres et portant l'étui pénien, le jeune homme se trouve dans la tenue de l'initié sortant de la mort initiatique». Le roi «jette à trois reprises de petits cailloux dans sa direction et se sauve au plus vite dans une chambre pour ne pas le voir»[17]. Enfin, le cycle annuel est clôturé par la fête de la pintade. Cette fois, le souverain en personne participe nu à une chasse collective qui favorise l'arrivée de la pluie. Il est l'objet de brimades et de moqueries. Dans cet ensemble de faits, Adler conclut que «chaque année rituelle vaut (pour le souverain) comme autant d'unités d'un compte à rebours qui prendra fin par le régicide»[18]. Sa conception même de la royauté sacrée rejoint la mienne: «la foule des interdits spécifiques et la mise à mort rituelle auxquelles le roi est soumis font de lui l'unique, à la limite de la société, quelque chose comme le point d'Archimède qui permet sinon de soulever le monde, du moins — ce qui revient presque au même — de penser l'union de la société avec la nature»[19].

Il faut réunir dans la même structure symbolique l'ensemble de ces caractéristiques: l'inceste royal, l'anthropophagie, l'assimilation du roi à un sorcier, les interdits qui entourent sa personne, le régicide enfin, définissent une formidable puissance magique qui abolit la frontière entre la culture — dont le chef se sépare au moment de sa sacralisation — et la nature qu'il investit souverainement. En fin de compte, le roi est un monstre sacré, au sens étymologique latin. L'on sait que *sacer* signifie à la fois

«auguste et maudit», digne de vénération et suscitant l'horreur»[20].

La chefferie rukuba mérite donc bien d'être décrite comme «sacrée». Mais Muller préfère la qualifier de «divine», réservant le premier terme pour les royautés qui ne requièrent pas la mort violente du roi[21]. Ce partage me paraît arbitraire. Si la puissance militaire des souverains kuba leur ont permis de mettre fin au régicide, il y a fort longtemps, le complexe symbolique qui définit leur rôle rituel est bien celui des minuscules chefferies rukuba décrites par Muller. Il semblerait plutôt que la «divinisation» des souverains soit une forme historique, dérivée de la sacralité, telle que nous venons de la définir. Elle accompagne le développement politico-économique de la machinerie étatique. Nous réexaminerons ce problème à la fin de cet exposé.

La royauté sacrée est une structure symbolique en rupture avec l'ordre domestique, familial ou lignager. Elle désigne un être hors du commun, hors lieu, potentiellement dangereux, dont le groupe s'accapare la puissance sur la nature, tout en le vouant à une mort quasi sacrificielle. Affirmer, comme le fait Girard, que cette institution complexe est une «machine à convertir la violence stérile et contagieuse en valeurs culturelles positives»[22] est un contresens absolu. C'est oublier un peu vite que cette machination symbolique a pour fonction primaire de démultiplier les forces productives et reproductives, par un artifice qui doit être lu comme un engrenage de la nature et de la culture. Si le roi est une créature ambigüe, ambivalente, déculturée, c'est parce qu'il porte l'écrasante responsabilité de l'ordre naturel, comme Frazer l'avait parfaitement compris. Dans un certain nombre de cas, le corps royal n'est utilisable à cette fin qu'aussi longtemps qu'il est parfait, intact. Dans d'autres, ce rouage essentiel doit être rem-

placé après un terme arbitrairement fixé, à moins qu'un sacrifice substitutif ne réalise l'indispensable régénération. La conception swazi de la royauté relève de ce second modèle : chaque année, au solstice d'été austral, le roi nu, proclamé « taureau de la nation », s'assied sur le bœuf principal du troupeau, jeté au sol, après qu'un autre animal, volé à un homme du commun, a été martelé de coups et sacrifié[23]. Le roi solaire prend en charge la « souillure » qui s'est accumulée sur la nation durant l'année écoulée et qui menace son existence même; divers accessoires du rituel, et notamment les restes du bœuf sacrifié, se consumeront sur un grand bûcher allumé par le souverain en personne le dernier jour du rituel; une pluie violente et bienfaisante viendra bientôt l'éteindre. Conclure que l'institution de la royauté sacrée tout entière a été « machinée » à la seule fin de permettre à la nation swazi de décharger sur le roi sa violence constitutive est une interprétation arbitraire qui manque l'essentiel : en l'occurrence, la grandiose fonction de régénération cosmique d'un rituel annuel où le roi « devance le soleil à la course ». Chez les Rukuba aussi, le bannissement du vieillard à l'aspect repoussant qui prend en charge la malédiction du pouvoir sacré lors du rite du kugo, le repoussant à l'extérieur de la communauté, « répare le monde ».

La royauté sacrée est une structure politico-symbolique complexe dont tous les traits sont interdépendants. Elle est branchée sur la puissance insondable de l'ordre naturel, qu'elle installe au cœur même de la société, dans une zone centrale suspecte, protégée par une zone d'interdits plus ou moins développée. Ceux-ci sont peu nombreux chez les Rukuba. Mais il faut prendre garde que tous les éléments de cette structure symbolique, récurrente en Afrique, ne sont pas nécessairement donnés de la même façon et selon le même dosage. Les Rukuba déplacent la transgression incestueuse sur le plan du cannibalisme. Dans les chefferies

lele (Zaïre), le chef du clan aristocratique qui prétend à un pouvoir ultime sur la vie et la mort, n'a même pas le temps de régner: sorcier incestueux, il est relégué après son investiture dans un lieu clos, où il est séparé des siens jusqu'à la mort[24]. J'ai montré jadis que la chefferie lele et la royauté sacrée kuba, qui se sont développées dans la même aire culturelle et linguistique, au voisinage l'une de l'autre, se trouvent dans un rapport de transformations[25]. Je suis tenté de croire que la chefferie lele constitue comme une ébauche avortée de l'institution monarchique triomphante des Kuba, où le souverain est le chef d'une armée puissante et l'instigateur d'une économie de marché florissante. Nous reviendrons sur les liens qui existent entre l'idéologie du pouvoir sacré, telle que nous venons de la définir, et le développement socio-économique.

2. Le chef sacré comme neveu utérin

Pour comprendre la position ambiguë du chef sacré dans la société rukuba, il faut considérer le jeu des échanges matrimoniaux. En effet, le système politico-rituel ne prend son sens que par rapport à celui-ci[26]. La société rukuba tout entière (environ 12.000 âmes) est divisée en deux moitiés pratiquant l'échange réciproque des femmes. Chacune d'elles comporte un grand nombre d'«unités preneuses de femmes», elles-mêmes exogamiques, qui se confondent «au moins au niveau du modèle idéal» avec l'unité socio-politique fondamentale, le village[26]. Il faut distinguer plusieurs types de mariages; tous respectent les deux principes exogamiques que nous venons d'énoncer. Cependant, les jeunes filles sont encouragées à avoir des relations sexuelles pré-maritales avec les jeunes gens de leur propre «unité preneuse d'épouses» à condition que leur amant

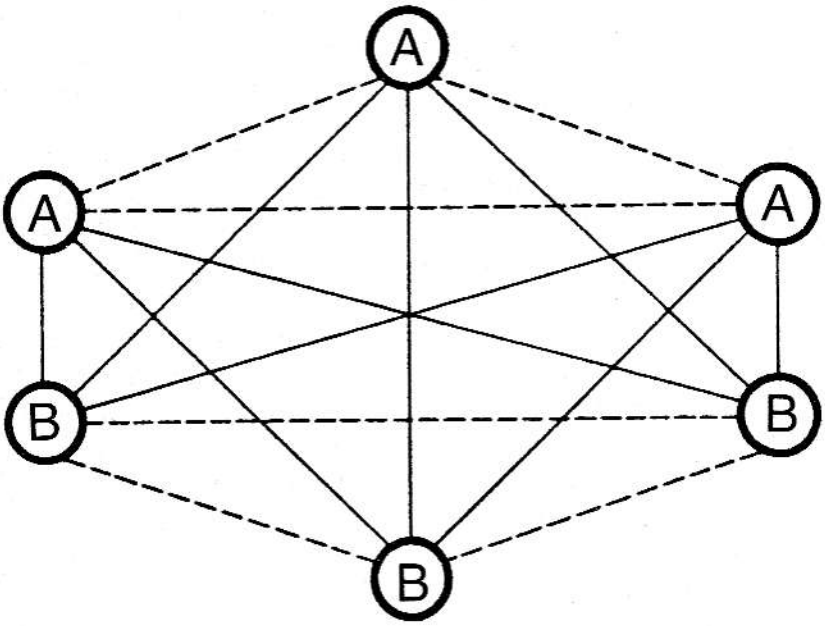
appartienne à un autre sous-clan; ce groupe de filiation est défini par les Rukuba comme un ensemble d'agnats, bien que les généalogies ne remontent jamais à un ancêtre commun. Ces unions doivent demeurer stériles (l'enfant était éventuellement mis à mort). Elles peuvent être rompues, mais l'usage veut qu'elles soient exclusives. L'ex-amant en titre de la mère interviendra en effet plus tard dans la régulation de l'échange des femmes. Ces jeunes filles «consommées» à l'intérieur d'une unité résidentielle sont ensuite mariées à l'extérieur, données à d'autres «unités preneuses d'épouses» appartenant à la moitié complémentaire. Les deux systèmes (l'amour libre endogamique et le mariage exogamique) sont cependant solidaires car dans un groupe de sœurs utérines, l'aînée doit obligatoirement être fiancée au fils de l'ex-amant de sa mère. Ce mariage préférentiel d'un genre inédit constitue, comme Muller le constate fort bien, un échange différé entre deux unités preneuses d'épouses, théoriquement localisées dans deux villages distincts. Le système des mariages primaires (pour la femme) est «une opération visant à renvoyer les filles (au lieu d'origine) de leurs mères»[27]. L'ex-amant est généralement accompagné de l'oncle maternel de la fiancée lorsque le premier vient réclamer la dette matrimoniale. L'un et l'autre appartiennent à la même «unité preneuse d'épouses». Le frère exerce donc sur sa sœur un droit de suite. Il contrôlera le mariage de l'ensemble de ses nièces utérines. Après avoir veillé au mariage correct de l'aînée, il fiance les cadettes à d'autres membres de son unité preneuse d'épouses; il peut aussi les donner à d'autres groupes locaux. La statistique établie par Muller montre cependant que 92 % des filles cadettes sont rendues au village d'origine de la mère. Le modèle de l'échange restreint différé est donc largement «prescriptif»[27].

L'intervention de l'oncle retiendra plus loin notre attention. Examinons d'abord les autres types d'union. La

femme n'épousait pas nécessairement en mariage «primaire» le fiancé préférentiel qui lui est destiné dans l'unité preneuse de femmes de son oncle maternel; dans le cas où elle aurait épousé un autre homme en premières noces, elle devait se rendre durant un mois auprès de son fiancé préférentiel[28]. En tout état de cause, après un an de mariage «primaire», une femme peut contracter une union «secondaire» avec un homme appartenant à l'autre moitié exogamique (cela va de soi), moyennant une nouvelle condition restrictive: le nouveau mari ne peut appartenir à la même unité preneuse d'épouses que le premier[29]. Le mariage primaire n'en est pas pour autant brisé. La femme conserve des devoirs formels chez son premier mari, et le système rukuba doit être considéré comme une forme originale de polyandrie. Celle-ci aboutit à faire circuler entre diverses unités exogamiques d'une même moitié des épouses provenant de l'autre moitié (voir schéma n° 1). On remarquera que cette fois l'oncle maternel n'intervient plus: le prétendant se contente de verser le «prix de la fiancée» au père de celle-ci après s'être arrangé avec elle[30].

L'unité preneuse d'épouses (le village) présente un statut paradoxal. Les membres des différents sous-clans agnatiques qui la composent font circuler leurs sœurs non mariées au titre de maîtresses dans un circuit endogamique quasi incestueux. En effet, cette liberté pré-maritale est justifiée par un récit étiologique des plus clairs: «Il était une fois un chef qui désirait une certaine jeune fille pour épouse. Lorsqu'il la demanda en mariage, on lui fit remarquer qu'il ne pouvait le faire car elle était une 'sœur' éloignée mais cependant trop proche pour être épousée. Le chef avait commis cette erreur parce que son clan s'était accru de telle façon qu'il ne lui était plus possible de connaître tous ses parents agnatiques. Le chef décida de prendre la jeune fille comme amante pour un certain temps seulement et de la laisser ensuite se marier où elle y était autorisée; en

Schéma I
Diagramme du système de mariage



———— Mariage primaire autorisé. Toutes les filles de A se marient en B et vice-versa.

— — — — Mariage secondaire autorisé. Les membres d'un groupe A peuvent contracter des mariages secondaires avec les femmes mariées dans les autres groupes A. L'inverse s'applique à B.

○ Unité preneuse d'épouses.

Schéma n° I (d'après Muller, 1980, p. 19).

même temps, il déclara que quiconque voulait en faire de même le pourrait»[31]. Cette même unité exogamique qui se permet de telles licences avant le mariage des filles prend ses épouses dans les villages de l'autre moitié; en outre, elle s'interdit de redistribuer entre ses membres, au titre

d'épouses secondaires, les femmes ainsi obtenues en mariage primaire. C'est même cette interdiction qui fonde la solidarité du groupe constitutif d'une unité politique placée sous l'autorité d'un chef sacré: «Une unité preneuse d'épouses comprend tous les hommes qui ne peuvent épouser leurs femmes respectives en mariage secondaire parce qu'ils ont tous été initiés au même terrain d'initiation pour l'*aso*[32], mais qui peuvent épouser en mariage secondaire des femmes mariées dans n'importe quelle autre unité preneuse d'épouses de leur propre moitié»[33].

Ces précisions minimales sont indispensables pour comprendre le rôle de l'oncle maternel dans cette société qui se donne elle-même d'abord comme une communauté d'agnats. Non seulement, il apparaît comme donneur de nièces dans le circuit matrimonial «primaire», mais encore il protège mystiquement ses neveux et nièces. En fait, cette protection est exercée globalement, avec plus ou moins d'intensité, par tous les hommes appartenant au sous-clan de la mère et résidant au lieu de naissance de celle-ci[34]. C'est là, en effet, que l'enfant conserve une part spirituelle de lui-même, son double; la mare qui l'abrite est confiée à un «gardien» attitré (*uni ukot*) qui est en quelque sorte, selon la formule de Muller, un «super oncle maternel»[35]. Il intervient aux côtés des oncles maternels véritables lors de la circoncision de ses protégés, qui se déroule pour chacun d'eux dans l'unité preneuse d'épouses du père. Lorsqu'un neveu utérin rend visite à la concession de ses oncles maternels, il y reçoit des cadeaux; mais il peut aussi y commettre impunément de menus larcins[36]. Le neveu a le droit d'assister à tous les rituels de son oncle[37]. En dépit de ces libertés, celui-ci est un personnage fort respecté. Cette relation protectrice, quelque peu ambiguë, s'étend à tous les membres de la concession natale de la grand-mère maternelle, mais à un moindre degré[38].

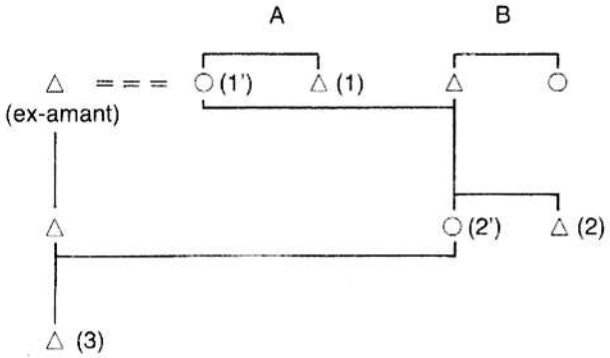
Cette forme particulière de relation avunculaire est bien connue des africanistes qui l'ont décrite dans les sociétés patrilinéaires les plus diverses, depuis la célèbre polémique qui opposa Radcliffe-Brown à Junod, le brillant ethnographe des Thonga[39]. De nombreux auteurs ont participé, depuis lors, au débat. Reprenant l'analyse des données thonga, j'ai moi-même proposé de déchiffrer dans le comportement revendicateur et agressif du neveu utérin l'expression d'une dette de l'oncle maternel[40]. Je constatais qu'elle se manifeste toujours dans des sociétés qui interdisent l'échange généralisé, c'est-à-dire l'union préférentielle avec la fille de l'oncle maternel, pour s'ouvrir soit à un système de type omaha (Thonga), soit à une forme complexe de l'échange généralisé en pratiquant une politique du mariage «par achat», interdisant toute union entre cousins croisés (Tetela, Dan, etc.). En bref, l'agression dont l'oncle maternel est l'objet sur un mode plus ou moins plaisant me semblait être révélateur d'une tension de l'alliance matrimoniale, hantée par le fantôme de l'échange généralisé. Dans les structures patrilinéaires complexes ou semi-complexes, le statut privilégié du neveu utérin introduit un véritable court-circuit incestueux.

La société rukuba se construit, au contraire, sur le modèle de l'échange restreint et cette hypothèse, si elle est valide, doit évidemment être quelque peu transformée. Je ne suivrai pas Muller, qui estime à la suite de Jack Goody que la relation avunculaire s'explique par le «principe de l'équivalent des germains» qui susciterait, dans le chef du fils de la sœur, «un droit résiduel d'héritage»[41]. Il ne s'agit là, je tenterai de le montrer, que d'une sorte d'apparence, masquant la position réelle du neveu dans l'échange matrimonial.

De ce point de vue, il n'existe, et pour cause, aucune équivalence entre le frère et la sœur dans la société rukuba.

Le mariage primaire est organisé par l'oncle maternel de la jeune fille (qui veille à ce que ses nièces reviennent dans sa propre unité preneuse d'épouses, de connivence avec l'ex-amant de sa sœur et avec le père, qui reçoit le prix de la fiancée). Le neveu utérin (2) (dans le schéma n° 2) ne participe en aucune façon au mariage de sa sœur (2'); celle-ci est renvoyée dans l'unité preneuse d'épouses A, à laquelle appartient l'oncle maternel (1).

Schéma n° 2
Le mariage préférentiel primaire chez les Rukuba. A et B désignent des «unités preneuses d'épouses» appartenant à l'une et l'autre moitié.



Le neveu utérin (2) se voit privé en fait de tout droit sur l'ensemble de ses sœurs, dont l'oncle dispose au profit de son unité preneuse d'épouses (A). «Tout échange de sœurs est désapprouvé»[42]. Pas question non plus que (2) épouse une femme du sous-clan de sa mère, c'est-à-dire qu'il répète le mariage de son père. Il lui est également interdit d'épouser la fille de l'ex-amant de sa mère: «Nous prenons des épouses préférentielles dans la maison où (la) mère s'est mariée et, même s'il n'y a pas de filles, ils ne viennent pas prendre chez nous»[43]. Bref, la route de l'échange restreint direct comme celle de l'échange généralisé est barrée. Qui plus est, «le prix de la fiancée reçu

pour une sœur ne semble pas être un moyen pour son frère d'obtenir une épouse comme c'est le cas dans de nombreuses sociétés»[44]. La seule ressource laissée à (2) est de revendiquer à son tour une femme dans un troisième groupe (appartenant à la même moitié que A, celui où l'ex-maîtresse de son père s'est mariée. La structure matrimoniale des Rukuba, fondée sur l'existence des moitiés, met nécessairement en jeu un grand nombre d'unités exogamiques plus petites (les «unités preneuses d'épouses»), réalisant ainsi une synthèse remarquable entre l'échange restreint et l'échange généralisé qui admet un nombre indéfini (mais nécessairement supérieur à deux) de partenaires. Les épouses primaires seront à leur tour redistribuées, au gré de leur fantaisie, entre plusieurs unités preneuses d'épouses relevant de la même moitié (voir schéma n° 1). Les clés de cette structure matrimoniale originale, qui refuse de s'enfermer dans le dualisme des moitiés, sont, d'une part, la liberté pré-maritale «incestueuse» des filles à l'intérieur de l'unité preneuse d'épouses, d'autre part l'interdiction de se marier dans le groupe de l'oncle maternel. Celui-ci se pose néanmoins en protecteur mystique du fils de sa sœur, privé de tout droit matrimonial dans la maison maternelle. Dépendant récalcitrant de l'oncle qui dispose du mariage de ses sœurs, libre de commettre de menus larcins au détriment de celui-ci, le neveu est littéralement au-dedans et au-dehors du jeu social : exclu du système matrimonial, réglé par son oncle, mais enraciné au village maternel, où se trouve son «double».

Cette constatation nous amène à étendre le champ de l'interprétation de la dette de l'oncle maternel que nous avions adoptée précédemment (voir p. 156-183). L'agression privilégiée et les plaisanteries du neveu, au lieu où réside son «double», se situent cette fois à la charnière de l'échange restreint et de l'échange généralisé. La dette de l'oncle maternel se transforme en un devoir de protection.

Les liens spirituels qui attachent le neveu à son oncle n'indiquent pas une affiliation complémentaire ; ils s'accompagnent d'une tension dont le modèle matrimonial livre la clé.

Cette analyse n'est pas une digression. Elle était indispensable pour clarifier la position du chef sacré par rapport au réseau de la parenté. Il est remarquable que les Thonga, qui ne dotent la chefferie d'aucun caractère sacré, voient cependant dans cet outsider récalcitrant qu'est le neveu utérin, un «chef» d'une espèce particulière, un médiateur religieux entre le lignage patrilinéaire et ses ancêtres. Les neveux utérins (à la mode omaha) sont les sacrificateurs obligés de leurs oncles maternels dans les grands rites publics[45]. Un informateur de Junod affirme : «Le neveu utérin est un chef ! Il prend toutes les libertés qu'il veut avec son oncle maternel». Au cours des rites de deuil, «ils se tiennent debout devant les dieux, à leur place»[46].

Or tout se passe comme si la société rukuba s'emparait de la position structurale privilégiée du neveu utérin, placé en dehors du système agnatique de descendance et du système d'échange matrimonial, pour y loger la figure du chef sacré. Reprenons ici la très belle analyse de Muller[47].

Si l'on examine les règles qui sélectionnent l'héritier du chef, l'on aperçoit qu'elles insistent sur le lien *utérin* qui existe entre le candidat et le groupe agnatique sur lequel il est appelé à régner. En principe, il doit appartenir au sous-clan (agnatique) où la fonction est investie héréditairement. Mais il doit aussi être le fils d'une épouse préférentielle, telle qu'elle a été définie précédemment. Il en résulte que le candidat idéal occupe la position de (3) dans notre schéma n° 2, c'est-à-dire celle du petit-neveu utérin du groupe A, considéré comme unité territoriale. Mais il appartient aussi, par son frère et son grand-père paternel, à cette unité preneuse d'épouses. Faut-il en conclure que le

statut du chef sacré découle de cette ambiguïté ? C'est apparemment la position de Muller, qui estime que le chef, à la fois agnat et utérin, se caractérise par une absence de différenciation; celle-ci « serait en soi un facteur de trouble et de prospérité »[48].

Mais par ailleurs, l'auteur souligne très fortement que la matrifiliation pure et simple l'emporte sur toutes les autres conditions dans l'élection du candidat[49]. Il donne à cet égard l'exemple convaincant d'un chef très célèbre qui était un bâtard, le produit d'une transgression : en effet, sa mère devint enceinte des relations pré-matrimoniales, en infraction avec la loi. On tenta de la faire avorter cinq fois sans succès. Elle fut mariée à un prétendant non préférentiel. Elle accoucha d'un très gros garçon qui fut appelé plus tard à régner sur le village de Kakkek, où sa grand-mère maternelle appartenait au clan détenant le pouvoir. Muller en conclut fort justement que ce qui importe dans l'idéologie rukuba, ce n'est pas que le chef soit le produit d'un échange matrimonial, ni sa qualité d'agnat, « mais d'être un utérin, même illégitime ». En effet, seuls les neveux et petits-neveux jouissent d'un « statut quasi sacré » chez leurs parents maternels où « ils peuvent impunément se permettre toutes sortes de transgressions »[50].

Mais alors, que faut-il penser de l'indifférenciation du chef, à la fois agnat et utérin, si seul le second caractère importe vraiment ? Nous proposons ici une nouvelle interprétation du rituel anthropophagique que le candidat élu doit accomplir (voir p. 267). En absorbant la chair d'un nouveau-né appartenant à son propre sous-clan, le nouveau chef ne mange-t-il pas sa propre parenté agnatique, ne met-il pas fin à un lien de dépendance comme, ailleurs, le roi rompt toute allégeance à la loi clanique en accomplissant rituellement l'inceste ? Lors de son intronisation, le roi kuba (Zaïre) renonce à tout lien de parenté avec son

père et sa mère[51]. Le chef rukuba, quant à lui, n'est plus qu'un parent maternel, face à ses propres agnats.

Mais pourquoi est-il plus précisément un petit-neveu ? Il l'est par la force des choses, si le candidat retenu est le fils d'un mariage préférentiel, comme l'indique le schéma n° 2. Mais cette union n'a pas eu lieu dans le cas de la mère du chef de Kakkek, évoqué plus haut, et auquel Muller accorde une valeur exemplaire. Or, le héros de cette histoire est bien le petit-neveu du groupe qui l'a investi. Pour comprendre cette nouvelle énigme, il faut tenir compte, pensons-nous, d'une notation féconde de l'auteur relative au cycle rituel de la circoncision. Celui-ci dure un an et se termine par la cérémonie kuyiyi. Sa fonction est « de transférer aux initiés d'une unité preneuse d'épouses le droit de s'occuper de leurs futurs neveux utérins, droit que l'on 'vole' aux oncles maternels qui, eux, voudraient bien garder ce contrôle, espérant conserver leur influence mystique sur leurs petits-neveux »[52]. Référons-nous une fois de plus au schéma n° 2. Ce que la circoncision de (2) a coupé au niveau sociologique, c'est la dépendance de son propre neveu (3) vis-à-vis de (1), oncle maternel du premier et grand-oncle maternel du second. Mais (3) est précisément la position du chef sacré dans le groupe A, auquel il se rattache au titre (exclusif ou non) de petit-neveu.

Le chef sacré est donc un utérin affranchi de toute dépendance mystique au village de sa grand-mère maternelle, comme il s'est affranchi, par le rite anthropophagique, de tout lien avec le clan paternel. Ce que ces règles contribuent à engendrer, c'est la figure d'un être souverainement libre, un « voleur » de pouvoir. Ce scénario est de l'ordre de la structure, non de la praxis : loin de chercher à s'imposer, le candidat élu refuse de se saisir des restes macabres du dernier chef que lui présente un assistant rituel. Il s'en-

fuit pour échapper à une malédiction et se réfugie chez son oncle maternel, où il séjournera sept jours, «en deuil de lui-même»[53].

Le pouvoir rukuba est en fait une institution duelle. Petit-neveu affranchi mais «ligoté» de force au village, au titre d'outsider, le chef sacré s'oppose en tous points à un dignitaire qui lui fait figure d'*oncle maternel*. Si le chef contrôle la fertilité des champs et la prospérité, la fécondité des femmes lui échappe. «La chefferie est une entité autonome et autosuffisante sauf en ce qui concerne les femmes»[54]. La sphère matrimoniale n'est pas du ressort du chef. C'est un dignitaire extrêmement important, le «gardien mystique» du village, qui organise la distribution des femmes: «il donne en mariage les filles nées dans l'unité preneuse d'épouses et en garde le contrôle ainsi que celui de leurs enfants»[54]. Cet «officier» porte le nom de *uni ukot* (celui de la gorge ou de la voix)[55]. Il est le chef d'un clan distinct de celui du chef sacré. Il est chargé de la santé des enfants des femmes nées dans le village et données à d'autres unités preneuses d'épouses. Il a la garde d'une mare où résident les «doubles» de ces neveux utérins[56]. Il intervient aussi en dernier ressort, lorsque le chef est très malade[57]. Bref, pour citer à nouveau la formule de Muller, il est un «super oncle maternel»[58]. Les figures complémentaires du chef (sacré) du village et de l'*uni ukot* forment un couple d'oppositions au niveau fonctionnel comme au niveau rituel[59]. Si le premier est le responsable du bien-être à l'intérieur du village, le second est plus particulièrement le représentant du monde extérieur en tant que garant du réseau d'alliances matrimoniales et protecteur des neveux utérins.

La chefferie rukuba nous apparaît donc comme une royauté «sacrée» inaccomplie, séparant les contrôles mystiques de la production de celui de la reproduction. Un

dualisme comparable se retrouve cependant aussi dans les formes les plus élaborées de cette institution politico-rituelle. (J'ai tenté de montrer ailleurs que la royauté kuba est une figure gémellaire complexe; le muyum, double du roi, détient les charmes magiques suprêmes du royaume; le souverain ne peut plus le rencontrer après l'intronisation[60]. Quoi qu'il en soit, la constellation symbolique rukuba présente une propriété remarquable: détenteur du pouvoir sacré, le chef de village, se définit comme un être du dehors projeté dans le groupe de sa grand-mère maternelle, que sa mère se soit ou non mariée selon le mode préférentiel. Le système politique semble découler des lois du mariage; en réalité, il lui force la main; en dépit de l'affirmation que l'élu doit être le produit d'un mariage préférentiel, ce critère n'est pas déterminant dans l'idéologie profonde, qui met l'accent, on l'a vu, sur la matrifiliation. Le fait que le chef ne participe en rien à l'échange matrimonial ni à la fécondité des femmes conforte cette position topologique. Notre hypothèse générale s'en trouve elle-même renforcée: le pouvoir «sacré» rompt, d'une manière ou de l'autre, avec l'ordre exogamique. C'est ainsi que le chef ou le roi peut apparaître comme être exceptionnel, chargé d'une redoutable puissance magique.)

On s'interrogera néanmoins sur cette étrange contradiction entre un niveau idéologique profond et les règles explicites qui veulent que le chef rukuba appartienne au clan (agnatique) de ses prédécesseurs et qu'il soit le produit d'un mariage préférentiel. En apparence — mais en apparence seulement — le pouvoir se conforme à la structure matrimoniale. Son essence cependant réside dans sa négation. Et celle-ci ne saurait mieux s'exprimer qu'à travers la dette du village vis-à-vis de ses neveux et petits-neveux. C'est sur les marges du système de parenté et d'alliance que le pouvoir sacré se construit, là où le petit-neveu échappe à tout contrôle mystique de la part des grands-on-

cles, sans pour autant cesser de revendiquer sa part. La dette ne s'exprimera jamais en termes de femmes, c'est-à-dire dans le langage de la culture : elle est convertie en un pouvoir sur la nature. Dans son essence, la chefferie sacrée déjoue la loi de l'échange matrimonial. Elle s'établit comme relation asymétrique calquée sur les droits des utérins.

Cette conclusion nous amène à considérer rapidement la thèse défendue par Pierre Clastres. A propos de la chefferie amérindienne, il tente d'établir que « l'activité unificatrice de la fonction politique s'exercerait, non à partir de la structure de la société et conformément à elle, mais à partir d'un au-delà incontrôlable et contre elle »[61]. L'on prendra garde cependant que la chefferie amérindienne ne se fonde en aucune façon sur l'idéologie de la royauté sacrée. Non seulement le chef n'exerce en Amazonie aucun pouvoir mystique, mais encore il est perpétuellement en dette vis-à-vis du groupe qui lui concède le privilège de la polygamie. La chefferie sacrée renverse évidemment cette philosophie; le pouvoir, profondément enraciné dans l'ordre naturel, donne au chef un certain nombre de droits sur le travail de ses administrés. Entre les faits que nous venons de dégager et la définition du pouvoir dans la société archaïque que propose Clastres, il existe un hiatus, mais certainement pas une contradiction. Les deux projets s'opposent, non dans leur essence, mais dans leur orientation. Les Amérindiens mettent délibérément la figure du chef en opposition avec la loi de réciprocité, en s'évertuant à la rendre impuissante. La chefferie rukuba exploite une contradiction de la structure sociale pour investir totalement le chef « sacralisé » d'une puissance magique sur la nature.

D'autres sociétés africaines s'engagent dans la même voie de manière plus radicale encore en abolissant tout

lien de parenté entre le souverain et son propre clan, en le déshumanisant pour en faire le maître de l'univers. Tout laisse croire, on le verra, que c'est sur cette nouvelle option que se joue le destin historique.

L'importance accordée aux liens utérins dans la définition même de la royauté sacrée n'est pas le privilège de petites chefferies rukuba. Les croyances populaires comme les mythes fondateurs de la royauté sacrée rwandaise établissent que la succession se fait de manière discontinue au sein du lignage dynastique patrilinéaire : l'héritier présumé, séparé de son père dès sa naissance, est en fait, au plan symbolique, son rival. S'il se rattache à Foudre, Roi d'en haut, c'est par le clan maternel[62]. C'est pourquoi la figure duelle de la royauté est constituée cette fois du roi et de sa mère.

Jean-Claude Muller a parfaitement compris que l'institution de la royauté sacrée (ou divine) est une structure symbolique autonome. Je pense cependant qu'il faut élargir le champ comparatif pour en saisir toutes les implications. Il n'est plus nécessaire dès lors de centrer l'analyse sur un aspect, somme toute dérivé : la fonction de bouc émissaire.

3. Pouvoir rituel, ordre économique et politique

Dans des pages convaincantes, Muller démontre la vacuité des thèses fonctionnalistes ou marxistes, qui prétendent assigner à la royauté, comme institution rituelle, un statut subalterne au sein d'un mode de production ou d'un système politique particulier. L'idéologie rukuba de la royauté, « loin d'être le reflet de relations de production qui existent entre le chef, les chefs de clan et leurs admi-

nistrés, les conditionne au contraire»[63]. Cette idéologie est «constituante». Les Rukuba choisissent librement un homme qui répond au profil que nous venons de définir. Il devient le prisonnier du groupe. Bien que sacralisé, il est astreint au travail agricole, comme ses administrés. Sa maisonnée est «une unité de production ordinaire»[64]. Il organise chaque année des travaux collectifs sur le champ sacré du village dont il a la jouissance, mais «les participants sont récompensés par des pots de bière et par un repas comme le veut tout travail collectif»[65]. Instrument magique de la prospérité agricole, le chef est aussi un redistributeur de surplus lors des bonnes années. En cas de famine, en revanche, les paysans lui réclameront du grain. Bref, le chef rukuba est «un régulateur économique»[66] dont la fonction est l'objet d'un consentement[67]. L'idéologie ne fonctionne pas ici comme rapport de production, bien qu'une machine de production distincte fonctionne autour de l'institution de la chefferie.

Du point de vue politique, le chef rukuba n'est en aucune façon à la tête d'un appareil d'Etat, dont le pouvoir sacré serait l'expression symbolique mystificatrice. Ouvrons, à propos de cette constatation décisive une nouvelle discussion, et dissipons le malentendu qui semble s'être créé entre Muller et moi. Dans un essai déjà ancien, critiqué par lui, j'affirmais que la sacralité du pouvoir ne peut en aucune façon être considérée comme un élément typiquement archaïque de la vie sociale; les sociétés de chasseurs comme bien des sociétés agricoles segmentaires l'ignorent. Si l'on embrasse d'un seul regard le champ historique, il est évident que le renforcement du pouvoir sacré accompagne en revanche, d'une manière générale, le développement de l'Etat[68]. Ce point de vue est-il incompatible avec la constatation que le complexe symbolique de la royauté sacrée est déjà tout entier donné dans les petites chefferies rukuba, limitées à de petites communautés villageoises?

Ne faut-il pas admettre, au contraire, que cette révolution idéologique ouvre la possibilité de construire, sous des formes historiques diverses, un appareil d'Etat? En d'autres termes, il nous apparaît que l'émergence d'une structure politico-symbolique, en rupture avec l'ordre symbolique de la parenté et des échanges matrimoniaux, est la condition nécessaire, sinon suffisante, à la transformation de la chefferie en une royauté véritable, dotée d'un appareil administratif, judiciaire, militaire et fiscal autonome. L'histoire dès lors, pour paraphraser la célèbre formule de Marx et Engels, ne serait que l'exploitation de la sacralité du pouvoir par un groupe dominant, classe ou clan, le renforcement systématique de l'économie tributaire qui accompagne la reconnaissance d'un pouvoir transcendant, extérieur à la société. En Afrique centrale, le germe de la royauté sacrée apparaît dans les petites chefferies pende et lele et j'ai montré que cette institution s'inscrivait dans un continuum structural où figurent aussi les royaumes lunda et kuba et leur machinerie politique centralisée[69]. Parallèlement, Muller démontre qu'au Nigeria, la chefferie rukuba et les royaumes jukun, yoruba, etc. se laissent déchiffrer comme système de transformations[70]. On peut dire la même chose des royaumes bambara conquérants et de la chefferie dogon, où le dépositaire du pouvoir magico-religieux, le hogon, n'exerce qu'une autorité politique restreinte[71].

L'affirmation de la transcendance du pouvoir ira grandissante dans les civilisations historiques, dont le noyau fut la Cité-Etat. Il n'y a nulle raison d'admettre une solution de continuité entre les phénomènes que nous avons passé en revue et la divinisation pure et simple du souverain. A cet égard, la monarchie égyptienne appartient de plein droit à l'histoire africaine[72]. A partir de la Ve Dynastie, le roi vivant est considéré comme le fils de Ra. Mais ce titre ne lui est décerné que par le rite d'intronisation, renouvelé

au cours de la fête du *sed*[73]. Cette mystérieuse cérémonie qui régénérait la royauté, a été considérée par Moret comme une mise à mort symbolique du souverain; il y a des raisons de croire que le cycle royal primitif aurait été de 30 ans[74].

La divinisation du souverain n'abolit donc pas nécessairement l'impératif du régicide ou la nécessité de lui conférer au terme d'un certain nombre d'années une nouvelle jeunesse. On n'oubliera pas que la fête du *sed* a été célébrée durant toute l'histoire égyptienne. Toute opposition radicale entre «royauté sacrée» et une royauté «divine» nous paraît donc arbitraire, quelle que soit la définition que l'on accorde à ces deux épithètes. Monstre sacré, le roi kuba est aussi esprit de la nature et représentant de Dieu sur terre[75]. Ce que l'on peut dire, peut-être, c'est qu'à l'intérieur d'un même champ symbolique, la royauté magique contraste avec la royauté d'essence religieuse. La première tire d'elle-même son efficacité mystique, après s'être installée dans le domaine de la transgression (souvent au terme d'un exploit). La seconde emprunte sa sacralité au domaine religieux constitué. Le roi assume alors davantage une espèce de prêtrise sous le regard bienveillant des dieux dont il est le desservant[76]. En tout état de cause, le renforcement ou la transformation du pouvoir «sacré», sa mainmise sur la société, sont liés à de nouveaux développements sociologiques, à l'émergence d'une stratification sociale. Alors, le chef, monstre sacré, cesse d'être prisonnier du groupe qui l'investit du contrôle sur la nature. Il devient, à proprement parler, *souverain*.

Il est clair aussi qu'en accédant à la souveraineté politique et économique, le roi tente de s'affranchir de la loi du régicide. Mais le roi du Rwanda, à la fois maître de la fécondité, de la prospérité pastorale et chef suprême d'un

Etat qui comptait près de deux millions d'âmes au milieu du XXe siècle, devait soit faire le sacrifice de sa vie sur le champ de bataille, soit absorber le poison à un âge plus ou moins avancé[77]. Le réseau des interdits entourant sa personne était certainement plus développé que dans les petites chefferies rukuba. Inversement, la disparition ancienne du régicide dans le royaume kuba, au Zaïre, ne signale en rien le passage de la royauté «sacrée» à la royauté «divine» (ou inversement comme le suggère Muller). Ce changement de statut, certes non négligeable, ne marque même pas nécessairement un changement radical dans l'ordre politique, l'ouverture au despotisme et à la terreur. Le roi du Rwanda, soumis au régicide, était un véritable despote, alors que le roi kuba, qui en avait écarté la menace, ne pouvait prendre de décisions politiques importantes sans l'accord d'une série de conseils où s'exprimait le consensus populaire[78].

La véritable rupture historique et structurale se situe avant la formation de l'Etat: elle est tout entière dans l'émergence d'une idéologie du pouvoir qui se construit en opposition avec la loi matrimoniale et familiale en un lien transcendant, où la société s'articule à l'ordre naturel ou surnaturel. La rupture symbolique des interdits, qui marque l'accession du roi ou du chef sacré au pouvoir, appelle de nouveaux interdits spécifiques qui enserrent le pouvoir dans une muraille protectrice dont l'étiquette de cour n'est peut-être que l'ultime expression. Si la royauté sacrée est la maîtrise absolue de la nature avant d'être une mainmise sur les hommes, il n'en est pas moins vrai que le despotisme s'y inscrit en creux. Il en surgit comme d'une boîte à surprise. Cette révolution idéologique qui oriente le cours de l'histoire considérée d'un point de vue macroscopique menace à plus ou moins long terme l'automonie du mode de production domestique que le pouvoir sacré a pour fonction de promouvoir rituellement. A ce titre, l'histoire

politique, c'est aussi, pour adopter le langage de Freud, l'avenir d'une illusion.

Je m'aventurais jadis à écrire que la science politique fait partie intégrante de l'histoire des religions[79]. Ce ne sont pas les récents développements de la crise mondiale qui me démentiront. L'idéologie bourgeoise avait cru pouvoir entreprendre la désacralisation du pouvoir royal de droit divin. Devant la Convention, Saint-Just dénonce la royauté comme un être hors nature. Ce faisant, il inverse purement et simplement le discours mythique traditionnel car, à proprement parler, le roi est hors culture afin d'être apte à administrer souverainement le destin de la société. C'est là peut-être, en fin de compte, la racine profonde du cynisme de la Raison d'Etat, cette divinité monstrueuse devant laquelle ne cesse de s'incliner le droit des gens. L'on sait que la Révolution française donna naissance à un Empereur qui bouscula le Pape pour donner à son règne le triste éclat du sacré avant de mettre l'Europe à feu et à sang, au nom de la déesse Liberté. Après la Révolution bolchevique, la raison politique s'est faite dialectique autour d'un monstre sacré pervers, maître absolu des forces productives et des rapports sociaux de production. Cette nouvelle illusion dut son prestige au fait qu'elle transmua en idéologie du pouvoir sacré une philosophie de la totalité (le matérialisme historique) qui entendait révéler aux hommes les ultimes secrets de la société, comme partie intégrante de la nature. Ce dévoilement, qui reprend en charge, sans le savoir, l'ambition ultime de la magie, ne pouvait qu'être animé, au plan politique, par une nouvelle forme de pouvoir magique : le savoir scientifique absolu du chef de l'Etat. Comme si la raison, dialectique ou non, était toujours portée à se démettre en faveur d'un maître plus rusé qu'elle.

NOTES

[1] Muller, 1980, p. 151.
[2] Idem, p. 163.
[3] Adler, 1978.
[4] Muller, 1980, p. 156.
[5] Idem, p. 157.
[6] Idem, p. 158.
[7] Idem, p. 161.
[8] Idem, p. 172.
[9] Idem, p. 173.
[10] Idem, p. 175.
[11] Heusch, L. de, 1986.
[12] Voir Partie I.
[13] Vansina, 1964, p. 102.
[14] Muller, 1980, p. 171.
[15] Adler, 1978.
[16] Idem, p. 34.
[17] Idem, p. 36.
[18] Idem, pp. 37-38.
[19] Idem, p. 38.
[20] Benveniste, 1969, II, p. 188.
[21] Muller, 1980, p. 163.
[22] Girard, 1972, p. 155.
[23] Kuper, 1947, chap. XIII.
[24] Douglas, 1963, p. 199.
[25] Heusch, L. de, 1971, pp. 68-70.
[26] Muller, 1980, p. 18.
[27] Muller, 1976, p. 91.
[28] Idem, p. 84.
[29] Idem, p. 122 et 1980, p. 18.
[30] Muller, 1976, pp. 124-125.
[31] Idem, p. 74.
[32] L'initiation comporte trois stades: *kugo, izaru* (la circoncision) et *aso* (Muller, 1976, p. 169).
[33] Muller, 1980, p. 18.
[34] Idem, 1976, p. 168.
[35] Idem, p. 161.
[36] Idem, p. 168.
[37] Idem, p. 169.
[38] Idem, p. 167.

[39] Radcliffe-Brown, 1924.
[40] Heusch, L. de, 1974 et 1981.
[41] Muller, 1976, p. 173.
[42] Idem, p. 92.
[43] Idem, p. 93.
[44] Idem, p. 99.
[45] Heusch, L. de, 1978 et 1986, chap. IV.
[46] Junod, 1936, I, p. 259.
[47] Muller, 1980, pp. 165-170.
[48] Idem, p. 170.
[49] Idem, p. 169.
[50] Idem, p. 170.
[51] Vansina, 1964, p. 110.
[52] Muller, 1980, p. 248.
[53] Idem, p. 157.
[54] Idem, p. 249.
[55] Idem, p. 90.
[56] Idem et 1976, p. 39.
[57] Idem, 1960, p. 91.
[58] Idem, 1976, p. 161.
[59] Idem, 1980, pp. 249-250.
[60] Heusch, L. de, 1982, pp. 347-349.
[61] Clastres, 1974, p. 40.
[62] Heusch, L. de, 1982, chap. II.
[63] Muller, 1980, p. 258.
[64] Idem, p. 261.
[65] Idem, p. 262.
[66] Idem, p. 268.
[67] Idem, p. 273.
[68] Voir Partie II.
[69] Heusch, L. de, 1982, chap. I.
[70] Muller, 1980, pp. 160-161.
[71] Heusch, L. de, 1986, chap. VI et VII.
[72] Voir Partie II.
[73] Vandier, 1949, pp. 140-141.
[74] Idem, p. 200.
[75] Vansina, 1964, p. 99.
[76] Voir Partie II.
[77] Heusch, L. de, 1982, chap. IV.
[78] Vansina, 1964, chap. VIII et X.
[79] Voir Partie II.

Index général
(Noms d'auteurs, de peuples et de lieux)

A
Accad, 250
Adler, A., 266, 269, 270
Allemagne, 257
Amazonie, 286
Amérindiens, 286
Angleterre, 257
Angola, 112, 113, 134
Ashanti, 127, 131, 142, 143, 185, 195, 202, 207-209

B
Babito, 64
Babylone, 250, 251
Bade, 192, 193
Baguirmi, 96, 125
Bambara, 198, 289
Bantous, 9, 158, 173
Bastide, R., 220
Baumann, M., 95, 113, 126-130
Bemba, 131, 133, 135, 136, 138-141, 200-202, 207, 287
Benedict, R., 52
Beuchat, H., 144
Biebuyck, D., 83-85, 101, 109, 115-117, 166, 167
Bloch, G., 235
Bornu, 124, 192
Bouto, 252
Burton, A., 220
Buhociu, O., 244
Burundi, 37, 56, 60, 63, 80-82, 106, 108
Busiris, 251, 252

C
Calicut, 241
Carvalho (Dias de), H.A., 113, 137
Celtes, 226
Chamba, 96, 191, 192
Chwezi, 63, 64, 77
Clastres, P., 286
Colle, R.P., 200

D
Dahomey, 96, 124, 126
Dan, 278
Dapper, O., 133
Dar Fur, 96, 125
Decharme, P., 244
Dorchain, Ph., 253-255
Dinka, 190
Dogon, 118, 119, 121, 122, 164, 176, 177, 179-181, 183, 187, 197, 198, 204, 205, 210, 289
Douglas, M., 196
Dumézil, G., 8, 226-230, 232-235, 240, 241
Durkheim, E., 15

E
Eberhardt, J., 182
Egypte, 74, 92, 93, 128, 251, 253-255
Ellis, H., 15
Engels, Fr., 289
Espagne, 256
Ethiopie, 124, 125
Euripide, 244
Evans-Pritchard, E.E., 31-34, 98, 99, 185

F
Fipa, 126
Fidji, 158, 159
Finet, A., 250
Firth, R., 152
Fortes, M., 175, 185, 202
France, 257-260
Frazer, J., 9, 59, 125, 127-129, 133, 219, 224, 230-232, 236, 237, 241, 249, 265, 269, 271
Freud, S., 18, 21, 22, 28, 201, 292
Friendly (îles), 158
Frobenius, L., 120
Fundj, 125

G
Ganda, 37, 63, 77, 78, 81-83, 91, 93-95, 101, 126, 127
Galla, 89
Germains, 226
Ghana, 131, 133, 142, 165
Gilyak, 161-164
Girard, R., 268-271
Glotz, G., 245, 247
Gluckman, M., 111
Goody, J., 278
Gordon, P., 93
Gorju, Mgr., 79
Greenidge, A.H.J., 237
Grévisse, F., 139
Griaule, M., 119
Gurvitch, G., 53, 154

H
Ha, 37
Harrie, I., 247
Hawaï, 145
Héliopolis, 251, 253
Hemba, 200, 202, 207
Hermopolis, 252, 253
Hima, 46, 47, 63, 102
Hofmayr, 101
Hocart, A.M., 159
Hohenwart-Gerlachstein, A., 93
Hombert, M., 92
Homo, L., 226, 236, 237
Hutu, 38, 42, 44, 48, 55, 56, 60

I
Inde, 207, 226, 239, 240
Iran, 244
Irstam, T., 95, 96, 113, 128, 130

J
Janssens, E., 242, 245, 246, 248
Jaspert, W., 113
Jibu, 194

Johnson, S., 119-121
Jukun, 96, 122, 123, 133, 193, 194, 267, 289
Junod, H.A., 159, 165, 166, 171, 172, 180, 278, 281

K
Kanioka, 117
Karagwe, 37
Kardiner, A., 50-53
Karsten, R., 144
Kasaï, 101, 113, 114, 131, 152, 165, 170, 195, 199
Katchin, 161-163
Kazembe, 139
Kivu, 83, 101, 109
Kongo, 131, 133, 143
Kroeber, A.-L., 28
Kuba, 101, 131-135, 141, 199-202, 205, 206, 223, 269, 273, 285, 289-291
Kuper, H., 104, 106, 108, 109
Kwango, 114, 116, 127, 138, 205

L
Labrecque, R.P., 136, 138
Lacger, L. de, 59
Lakher, 159-161
Lambert, M., 19
Latium, 226
Leach, E., 161-163, 171
Lega, 166-169, 179
Le Hérissé, A., 124
Lele, 195, 199, 273, 289
Létopolis, 251, 252
Lévi, S., 229, 230
Lévi-Strauss, Cl., 7, 15-17, 19-21, 27, 29-32, 34, 72, 74, 89, 90, 98, 144, 152, 153, 155-157, 160-162, 170, 171, 174-176, 179, 182, 183, 188, 196, 197, 203, 210, 222
Lienhardt, G., 97, 99, 100, 190
Linton, R., 51, 52, 144, 145
Loango, 131, 133, 143
Lovedu, 109, 110, 157, 163, 164, 170, 183, 188
Lowie, R., 15, 18, 91
Lozi, 111, 112
Luba, 117, 135, 139, 141, 200, 202, 207
Lunda, 96, 112-117, 126-128, 135-139, 200, 201, 206, 207, 289
Lyotard, J.F., 52

M
Mabille, P., 22, 53, 219
Mc Lennan, J.F., 15
Madagascar, 89
Mali, 118, 176
Malinowski, B., 2a, 23, 25, 26, 29, 41, 199, 202, 205, 211
Muller, J.-Cl., 9, 222, 265-269, 272, 274, 277, 278, 281, 282, 284, 287-289
Mambila, 192, 193
Maquet, J.J., 44, 45, 48, 50, 52, 56, 57
Marx, K., 289
Matto Grosso, 222
Mauss, M., 19, 91
Mc Culloch, M., 139
Means, P.A., 144
Meek, C.K., 96, 122, 123, 192
Mélanésie, 26
Memphis, 253
Menangkabau, 207, 208
Mende, 194
Meyer, H., 60
Memmsen, Ch., 236, 237
Monomotapa, 110, 126, 128
Morgan, L., 15
Moret, A., 290

Mukasa, H., 78
Mundang, 269
Mumuye, 193
Mycènes, 242, 243

N
Nachtigal, C., 124
Naga, 161
Nayar, 207, 208
Nilotiques, 33, 191
Ngowaketse, 90
Nigéria, 9, 96, 119, 133, 191-193, 222, 249, 265, 289
Nkole, 37, 46, 47, 63-65, 67, 75, 77, 81, 82, 91, 94, 95, 98, 99, 112, 113, 117, 223-225
Nuer, 31-34, 186-190
Nyakyusa, 168
Nyaneka, 134
Nyanga, 83-85, 101, 109
Nyoro, 37, 63-68, 71, 72, 75, 77, 79, 81-83, 86, 91, 92, 100, 101, 103, 116, 117, 125, 126, 134, 179, 207, 223, 225

O
Oberg, K., 46, 47, 76
Ombredane, A., 201, 203
Onga, 152
Ouganda, 37, 46, 63, 97, 105, 106, 223
Oyo, 119, 120, 249

P
Pagès, A., 57
Parrinder, G., 120
Paulitschka, P., 90
Paulme, D., 152
Pauwels, M., 42, 44
Pende, 138, 205, 206, 289
Pérou, 89, 143
Pirenne, J., 250, 251
Pise, 242, 243
Plard, H., 257
Pogge, P., 113, 114
Polynésie, 89, 144, 145, 151, 158
Préaux, Cl., 92, 225, 242, 243, 246
Préaux, J., 226, 227, 230, 231, 237

R
Radcliffe-Brown, A.R., 21, 152, 154, 156-159, 183, 191, 195, 196, 210, 278
Reich, W., 198
Rengma Naga, 160
Richards, A., 26, 140, 203
Rocher, L., 240
Roheim, G., 180
Rolong, 90
Rome, 227, 228, 232-234, 236, 239, 241, 247, 256, 258
Ronga, 158
Roscoe, J., 38, 70, 75, 76, 94, 101
Rotse, 111
Rukuba, 9, 222, 263-292
Rwanda, 29, 37, 38, 41-44, 47, 49, 52, 54, 56, 57, 60, 63, 65, 71, 74, 81, 82, 94, 98, 99, 101, 106, 209, 223-225, 236, 241, 290, 291

S
Saint Empire, 256
Saint-Just, 292
Saïs, 252
Sandrart, G., 44, 54, 59, 63, 80
Schapera, I., 911
Seligman, C.G., 89, 95, 96, 103
Sema, 160
Shaba, 117

Shilluk, 60, 96, 97, 99-103, 126
Sierra Leone, 194
Shona, 96
Singleton-Fisher, W., 114
Smets, G., 56, 80
Soudan, 165
Sousberghe, L. de, 114, 116, 138, 182, 206
Spencer, H., 15
Swazi, 104-110, 116, 165, 180, 181, 272

T
Tallensi, 163, 168
Tanganyika (lac), 126
Tanzanie, 37
Tchad, 269
Tetela, 165, 167-176, 178, 179, 187, 209, 210, 278
Thonga, 158, 159, 165-168, 170, 171, 174-176, 178, 180, 187, 190, 204, 278, 281
Tite-Live, 237
Torday, E., 131, 132
Transvaal, 163, 169, 183
Trobriand (îles), 23, 26, 41, 198, 205
Tswana, 90, 91
Tutsi, 38, 44-46, 48, 55, 56, 60, 102

V
Van der Burght, R.P., 80
Vansina, J., 101, 131, 132, 134, 135, 204
Venda, 169, 182
Verhulpen, E., 113, 117, 135
Vincent, M., 39-41, 48

W
Wadaï, 96, 125
Westermarck, E., 15

Y
Yakö, 192
Yoruba, 119-122, 124, 249-251, 289

Z
Zaïre, 25, 83, 96, 101, 112, 139, 143, 166, 203, 205, 223, 273, 291
Zambie, 131, 133, 135, 139, 202, 249
Zande, 25, 102, 165, 168
Zimbabwe, 96

Bibliographie générale

ADLER, A. (1978), *Le pouvoir et l'interdit. Aspects de la royauté sacrée chez les Moundang du Tchad*, in *Systèmes de signes, textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, pp. 25-40.

ARNOUX, A., R.P. (1912-1913), *Le culte de la société secrète des Imandwa au Ruanda*, Anthropos, VII, pp. 273-295, 529-558, 840-875; VIII, pp. 110-134, 754-774.

AUBOYER, J. (1949), *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris.

BASTIDE, R. (1935), *Eléments de sociologie religieuse*, Paris.

— (1950), *Sociologie et Psychanalyse*, Paris.

BAUMANN, H. (1926), *Vaterrecht und Mutterrecht in Afrika*, Zeitschrift f. Ethnologie, 58, pp. 62-161.

— (1935), *Lunda: bei Bauern und Jägern in Inner-Angola*, Berlin.

BAUMANN, H. et WESTERMANN, D. (1948), *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, tr. fr. par L. Homburger, Paris.

BAXTER, P.T.W. and BUTT, A. (1953), *The Azande and Related Peoples of the Anglo-Egyptian Sudan and Belgian Congo, Ethnographic Survey of Africa, East Central Africa, Part IX*, Londres.

BEATTIE, J.H.M. (1959), *Rituals of Nyoro Kingship*, Africa, XXIX, 2, 134-145.

BENEDICT, R. (1934), *Patterns of Culture*, Boston-New York.

BENVENISTE, E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 2 vol.

BEUCHAT, H. (1911), *Manuel d'archéologie américaine*, Paris.

BIEBUYCK, D. (1953), *Maternal Uncles and Sororal Nephews among the Lega*, in *Report of the Second Joint Conference on Research in the Social Sciences in East and Central Africa*, Kampala, Uganda, Feb. 23rd, pp. 122-133.

— (1955), *De Mumbo-Instelling bij de Banyanga (Kivu)*, Kongo-Overzee, XXI, 5, pp. 441-448.

— (1957), *Fondements de l'organisation politique des Lunda du Mwaantayaav en territoire de Kapenga*, Zaïre, XI, 8, 787-817.

BIX, A. (1911), *Beitrag zur Ethnologie des Zwischenseengebiets von Deutsch-Ost-Afrika*, Zeitschrift f. Ethnologie, 43, pp. 502-515.

BLOCH, G. (1883), *Les origines du Sénat romain*, Paris.

BONAPARTE, M. (1949), *De la sexualité de la femme*, Revue franç. de psychanalyse, avril-juin.

BÖSCH, F., R.P. (1930), *Les Banyamwezi, peuple de l'Afrique orientale*, Munster.

BOURGEOIS, R. (1956), *Banyarwanda et Burundi, tome III, Religion et Magie*, Académie royale des sciences coloniales, Bruxelles.

BRETON, A. (1957), *L'art magique*, Paris.

BRUNS, P.J. (1797), *Beskrifning of Abyssinien*, Stockholm.

BUDGE, E.A.W. (1911), *Osiris and the Egyptian Resurrection*, Londres-New York, 2 vol.

— (1928), *A History of Ethiopia, Nubia and Abyssinia, according to the Hieroglyphic Inscriptions of Egypt and Nubia, and the Ethiopian Chronicles*, Londres, 2 vol.

BULLOCK, Ch. (1928), *The Mashona*, Cape Town and Johannesbourgh.

BUSIA, K.A. (1951), *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*, Londres.

BUTT, A. (1952), *The Nilotes of the Anglo-Egyptian Sudan and Uganda, Ethnographic Survey of Africa, East Central Africa, Part. IV*, Londres.

CLASTRES, P. (1974), *La société contre l'Etat*, Paris.

COLLE, R.P. (1913), *Les Baluba*, Bruxelles, 2 vol.

COUPEZ, A. (1956), *Deux textes Rwanda*, Kongo-Overzee, XXII, 2-3.

DAPPERT, O. (1686), *Description de l'Afrique*, traduit du flamand, Amsterdam.

DEACON, A.B. (1934), *Malekula, a Vanishing People in the New Hebrides*, édité par Camilla H. Wedgwood, Londres.

DECHARME, P. (1884), *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 4e édition.

DELACAUW, A. (1936), *Droit coutumier des Barundi*, Bruxelles.

DELAROZIERE, R. (1949), *Les institutions politiques et sociales des populations dites Bamileke*, Etudes Camerounaises, 25-26, mars-juin.

DERCHAIN, Ph. (1962), *Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique*, in *Le Pouvoir et le Sacré, Annales du Centre d'Etude des Religions I*, Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, pp. 61-73.

DEUTSCH, H. (1949), *La psychologie des femmes*, trad. fr. par le Dr. Hubert Benoit, Paris.

DOUGLAS, M. (1952), *Alternate Generations among the Lele of the Kasai, South-West Congo*, Africa, XXII, 1.

— (1963), *The Lele of the Kasai*, Oxford University Press.

DRIBERG, J.H. (1923), *The Lango*, Londres.

DUMEZIL, G. (1948), *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, 4e édition.

— (1949), *L'héritage indo-européen à Rome*, 2e édition.

EBERHARDT, J. (1955), *Quelques aspects du mariage chez les Venda*, Journal de la Société des Africanistes, XXV, fasc. 1 et 2.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1929), *The Study of Kinship in Primitive Society*, Man, XXIX.

— (1934), *Social Character of Bride-Wealth with Special Reference to the Azande*, Man, XXXIV.

— (1948), *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*, Cambridge.

— (1949), *Nuer Rules of Exogamy and Incest*, in *Social Structure, Studies presented to A.R. Radcliffe-Brown*, édité par M. Fortes, Oxford.

— (1951), *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford.

FINET, A. (1962), *Le pouvoir et les dieux en Mésopotamie*, in *Le Pouvoir et le Sacré, Annales du Centre d'Etude des Religions I*, Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, pp. 75-81.

FIRTH, R. (1957), *A note on Descent Groups in Polynesia*, Man, LVII, pp. 4-8.

FOLZ, R. (1957), *Le monde germanique, in Histoire universelle*, II, Encyclopédie de la Pléiade, Paris.

FORDE, D. (1950), *Double Descent among the Yakö*, in Forde, D. et Radcliffe-Brown, A.R. (1950), pp. 258-332.

— (1951), *The Yoruba-Speaking Peoples of South-Western Nigeria, Ethnographic Survey of Africa*, Londres.

FORDE, D., éd. (1954), *African Words, Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, International African Institute, Londres, New York, Toronto.

FORDE, D. et RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1950), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, New York, Toronto.

FORTES, M. (1949), *The Web of Kinship among the Tallensi*, International African Institute, Oxford University Press.

— (1950), *Kinship and Marriage among the Ashanti*, in Forde D. et Radcliffe-Brown, A.R. (1950), pp. 252-284.

FRAZER, J.G. (1920), *Les origines magiques de la royauté*, trad. fr. par P.H. Loyson, Paris.

— (1926), *Atys et Osiris*, trad. fr. par H. Peyre, Paris.

— (1931), *Le dieu qui meurt*, trad. fr. par P. Sayn, Paris.

— (1934), *Adonis*, trad. fr. par Lady Frazer, Paris.

FREUD, S. (1947), *Totem et Tabou*, trad. fr. par S. Jankelevitch, Paris.

— (1951), *Introduction à la psychanalyse*, trad. fr. par S. Jankelevith, Paris.

FROBENIUS, L. (1949), *Mythologie de l'Atlantide*, trad. fr. par le Dr. F. Gidon, Paris.

FROMM, E. (1934), *Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie*, Zeitschrift f. Sozialforschung, pp. 196-227.

GIRARD, R. (1972), *La violence et le sacré*, Paris.

GLOTZ, G. (1953), *La Cité grecque*, nouvelle édition, Paris.

GLUCKMAN, M. (1950), *Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal*, in Forde, D. et Radcliffe-Brown, A.R. (1950), pp. 160-206.

— (1951), *The Lozi of Barotseland in North-Western Rhodesia*, in *Seven Tribes of British Central Africa*, édité par E. Colson et M. Gluckman, Oxford University Press, pp. 1-93.

GORDON, P. (1946), *L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, Paris.

GORJU, Mgr. (1920), *Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard*, Marseille.

— (1938), *Face au royaume hamite du Ruanda, le royaume-frère de l'Urundi*, Bruxelles.

GOUROU, P. (1953), *La densité de la population au Ruanda-Urundi*, I.R.C.B., XXI, Bruxelles.

GREVISSE, F. (1946-1947), *Les traditions historiques des Basanga et de leurs voisins*, Bull. CEPSI, 2, pp. 50-84.

GRIAULE, M. (1954), *Remarques sur l'oncle utérin au Soudan*, Cahiers intern. de Sociologie, XVI, pp. 35-49.

GRIAULE, M. et DIETERLEN, G. (1954), *The Dogon of the French Sudan (translated)*, in Forde, D. (1954), pp. 83-110.

GURVITCH, G. (1950), *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris.

HARTMANN, R.(1863), *Reise des Freiherrn Adalbert von Barnim durch Nordost-Afrika*, Berlin.

HAYLEY, T.T.S. (1947), *The Anatomy of Lango Religion and Group*, Cambridge.

HERSKOVITS, M. J. (1948), *Man and his Works*, New York.

HESNARD, D. (s.d.), *Freud dans la société d'après-guerre*, Genève.

HEUSCH, L. de, (1955), *A propos d'une mise en question par le P. de Sousberghe des thèses sociologiques de M. Lévi-Strauss*, Zaïre, 8.

— *Un système de parenté insolite: les Onga*, Zaïre, 10, pp. 1011-1027.

— (1971), *Pourquoi l'épouser? et autres essais*, Paris.

— (1974-1981), *The debt of the maternal uncle: contribution to the study of complexe structures of kinship*, Man. 9, 4; reproduit dans *Why Marry Her? Society and Symbolic Structures*, Cambridge, 1981.

— (1978), *Le sacrifice, le mariage, la mort et la folie chez les Thonga* in *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier n° 3, Paris, pp. 59-85.

— (1982), *Rois nés d'un cœur de vache, Mythes et rites bantous II*, Paris.

— (1986), *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris.

HOCART, A.M. (1915), *Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific*, American Anthropologist, XVII, 4.

HOFMAYR (1925), *Die Shilluk, Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes*, Anthropos, Vienne.

HOHENWART-GERLACHSTEIN, A. (1952), *Zur « Geschwisterehe » in alten Ägypten, in Kultur und Sprache*, heurausgegeben von W. Koppers, Vienne, pp. 234-243.

HOMBERT, M. et PREAUX, Cl. (1949), *Les mariages consanguins dans l'Egypte romaine*, Latomus, II, pp. 135-142.

HOMO, L. (1950), *Les institutions politiques romaines*, Paris, nouvelle édition.

HUREL, E., R.P. (1922), *La poésie chez les primitifs ou contes, fables, récits et proverbes du Rwanda*, Bruxelles.

HUTTON, J.H. (1921), *The Sema Nagas*, Londres.

IHLE, A. (1929), *Das alte Königreich Kongo*, Leipzig.

IRSTAM, T. (1944), *The King of Ganda, Studies in the Institutions of Sacral Kingship*, Africa.

JANSSENS, E (1962), *Royauté mycénienne et olympienne*, in *Le Pouvoir et le Sacré, Annales du Centre d'Etude des Religions I*, Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, pp. 87-102.

JOHNSON, S., Rév. (1921), *The History of the Yorubas from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*, Londres.

JOHNSTON, sir H. (1902), *The Uganda Protectorate*, Londres, 2 vol.

JUNOD, H.-A. (1936), *Mœurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine*, Paris, 2 vol.

KAGAME, A., (1947), *Le code ésotérique de la dynastie du Ruanda*, Zaïre, I, 4, pp. 364-386.

— (1951), *La poésie dynastique du Ruanda*, Bruxelles.

KAMMERER, A. (1923), *Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie. Le royaume d'Aksum et ses voisins d'Arabie et de Méroé*, Paris.

KARDINER, ABRAHAM and Associates (1947), *The Psychological Frontiers of Society*, New York, 5e édition.

KARDINER, A. (1937), *The Individual and his Society*, 4e édition.

KARSTEN, R. (1952), *La civilisation de l'empire Inca*, Paris.

KRIGE, E.J. et J.D. (1943), *The Realm of a Rain-Queen, a Study of the Pattern of Lovedu Society*, Oxford University Press.

KROEBER, A.L. (1939-1940), *Totem and Tabou in Retrospect*, American Journal of Sociology, XLV, pp. 446-451.

KUPER, H. (1947), *An African Aristocracy, Rank among the Swazi*, Oxford University Press.

— (1950), *Kinship among the Swazi*, in Forde, D. et Radcliffe-Brown, A.R. (1950), pp. 86-110.

— (1952), *The Swazi, Ethnographic Survey of Africa, Southern Africa, Part I*, Londres.

LABRECQUE, R.P. (1933-1936), *La tribu des Babemba*, Anthropos, vol. XXVIII, pp. 633-648; vol. XXXI, pp. 910-921.

LACGER, L. de (1939), *Ruanda*, Namur, 2 vol.

LANG, A. et TASTEVIN, C. (1938), *La tribu des Va-Nyaneka*, Corbeil.

LEACH, E.R. (1951), *The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage*, Journal of the Royal Anthropological Institute, LXXXI, pp. 23-55.

LECHAPTOIS, Mgr. (1913), *Aux rives du Tanganyika*, Alger.

LE HERISSE, A. (1911), *L'ancien royaume du Dahomey*, Paris.

LEVI-STRAUSS, Cl. (1945), *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, Word, I, 2, pp. 1-21.

— (1947), *La sociologie française*, in *La sociologie au XXe siècle, II, Les études sociologiques dans les différents pays*, publié sous la direction de G. Gurvitch en collaboration avec W.E. Moore, Paris, pp. 513-545.

— (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris.

— (1955), *Tristes tropiques*, Paris.

— (1958), *Anthropologie structurale*, Paris.

LIENHARDT, G. (1955), *Nilotic Kings and their Mother's Kin*, Africa, I, pp. 29-42.

LINTON, R. (1955), *The Tree of Culture*, New York.
LITTLE, K. (1954), *The Mende in Sierra Leone*, in Forde, D. (1954), pp. 111-137.
LOUPIAS, R.P., *Traditions des Batutsi, sur la création du monde et leur établissement au Ruanda*, Anthropos, III, 1, pp. 1-13.
LOWIE, R. (1912), *The Matrilineal Complex*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 16, n° 2.
— (1935), *Traité de sociologie primitive*, trad. fr. par E. Métraux, Paris.
— (1938), *The History of Ethnological Theory*, New York.
LYOTARD, J.F. (1954), *La phénoménologie*, Paris.
MABILLE, P. (1938), *Egrégores ou la vie des civilisations*, Paris.
MAIR, L.P. (1934), *An African People on the Twentieth Century*, Londres.
MALINOWSKI, Br. (1930), *La vie sexuelle des sauvages du nord-est de la Mélanésie*, trad. fr. par S. Jankelevitch, Paris.
— (1932), *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, trad. fr. par S. Jankelevitch, Paris.
MAQUET, J.J. (1953), *Les groupes de parenté du Rwanda ancien*, Africa, XXIII, 1, pp. 23-28.
— (1954), *Le système des relations sociales dans le Ruanda ancien*, Tervueren.
— (1954), *The Kingdom of Ruanda*, in Forde, D. (1954), pp. 164-189.
MAUSS, M. (1947), *Manuel d'ethnographie*, Paris.
— (1950), *Sociologie et anthropologie*, Paris.
McCULLOCH, M. (1951), *The Southern Lunda and Related Peoples (Northern Rhodesia, Angola, Belgian Congo), Ethnographic Survey of Africa, West Central Africa, Part I*, Londres.
MEAD, M. (1952), *Sex and Temperament in three Primitive Societies*, 3e éd., Londres.
MEANS, P.A. (1937), *Ancient Civilizations of the Andes*, Londres.
MEEK, C.K. (1931), *A Sudanese Kingdom, an Ethnographical Study of the Jukun speaking Peoples of Nigeria*, Londres. *Tribal Studies in Northern Nigeria*, Londres, 2 vol.
MEYER, H. (1916), *Die Barundi*, Leipzig.
MEYEROWITZ, E.L.R. (1951), *The Sacred State of the Akan*, Londres.
MUKASA, H. (1946), *The Rule of the Kings of Buganda*, Uganda Journal, 10, pp. 136-143.
MULLER, J.C. (1976), *Parenté et mariage chez les Rubuka*, Cahiers de l'Homme, 17.
— (1980), *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria Central*, Québec.

NACHTIGAL, C. (1879-1899), *Sahara und Sudan*, Berlin.
NAUDOU, J. (1956), *L'Inde*, in *Histoire universelle,* Encyclopédie de la Pléiade, Paris.
OBERG, K. (1938), *Kinship Organization of the Banyankole*, Africa, XI, 2, pp. 129-159.
— (1948), *The Kingdom of Ankole in Uganda*, in *African Political Systems*, édité par M. Fortes et E.E. Evans-Pritchard, Londres, pp. 121-162.
— (1949), *Analysis of the Bahima Marriage Ceremony*, Africa, XIX, 2, pp. 107-120.
OLIVER, R. (1953), *A Question about the Bachwesi*, Uganda Journal, XVII, 2.
OMBREDANE, A. Dr. (1954), *L'exploration de la mentalité des Noirs congolais au moyen d'une épreuve projective.* Le Congo T.A.T. - Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles.
PAGES, R.P. (1933), *Un royaume hamite au centre de l'Afrique. Au Ruanda, sur les bords du lac Kivu*, I.R.C.B., Bruxelles.
— (1950), *Au Ruanda, à la cour du Mwami*, Zaïre, pp. 471-487.
PARRINDER, G. (1950), *La religion en Afrique occidentale, illustrée par les croyances et pratiques des Yoruba, des Ewe, des Akan et des peuples apparentés*, trad. fr. par Jacques Marty, Paris.
PAULITSCHKE, P. (1893), *Ethnographie Nordost-Afrikas*, Berlin.
PAULME, D. (1953), *La notion de parenté dans les sociétés africaines*, Cahiers intern. de sociologie, XV.
PAUWELS, R.P. (1954), *Etude détaillée d'un mariage de montagnard Muhutu dans la région de Byumba (Rwanda)*, Kongo-Overzee, XX, 1. *Etude complémentaire sur le mariage au Rwanda*, Kongo-Oversee, XX, 2.
PERISTIANY, J.G. (1939), *The Social Institutions of the Kipsigis*, Londres.
PIRENNE, J. (1962), *Les origines et la genèse de la monarchie en Egypte*, in *Le Pouvoir et le sacré, Annales du Centre d'Etude des Religions I*, Université Libre de Bruxelles, pp. 49-59.
PLARD, H. (1962), *La sainteté du pouvoir royal dans le « Leo Armenius » d'Andreas Gryphius (1616-1664),* in *Le Pouvoir et le Sacré, Annales du Centre d'Etude des Religions I*, pp. 159-178.
POGGE, P. (1880), *Im Reiche des Muata Jamwo*, Berlin.
PREAUX, Cl. (1952), *Sur les communications de l'Ethiopie avec l'Egypte hellénistique*, Chronique d'Egypte, 53, janvier.
— (1962), *La légende de Pélops et la royauté sacrée*, in *Le Pouvoir et le Sacré, Annales du Centre d'Etude des Religions I,* Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, pp. 83-86.

PREAUX, Jean (1962), *La sacralité du pouvoir à Rome,* in *Le Pouvoir et le Sacré, Annales du Centre d'Etude des Religions I*, Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, pp. 103-121.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. and FORDE, D., éd. (1950), *African Systems of Kinship and Marriage*, International African Institute, Londres, New York, Toronto.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1924), *The Mother's brother in South Africa*, South Africa Journal of Science, XXI, pp. 542-555.

— (1952), *Structure and Function in Primitive Society*, Londres.

RADIN, P. (1910), *The Clan Organization of the Winnebago*, American Anthropologist, 12, pp. 208-219.

RAGLAN, Lord (1935), *Le tabou de l'inceste*, trad. fr. par L. Lambert, Paris.

RAMBERT, M. (1945), *La vie affective et morale de l'enfant*, Neufchâtel - Paris.

RATTRAY, R.S. (1929), *Ashanti Law and Constitution*, Oxford.

REHSE, H. (1910), *Kiziba Land und Leute*, Stuttgart.

RICHARDS, A.I. (1932), *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Londres.

— (1934), *Motherright among the Central Bantu*, in *Essays presented to C.G. Seligman*, Londres.

— (1948), *The Political System of the Bemba Tribe, North-Eastern Rhodesia*, in *African Political Systems*, édité par M. Fortes et E.E. Evans-Pritchard, Londres, pp. 83-120.

— (1951), *The Babemba of North-Eastern Rhodesia*, in *Seven Tribes of British Central Africa*, édité par E. Colson et M. Gluckman, Oxford University Press, pp. 164-191.

RIVERS (1924), *Social Organization*, Londres.

ROCHER, L. et R. (1962), *La sacralité du pouvoir dans l'Inde ancienne d'après les textes de Dharma*, in *Le Pouvoir et le Sacré, Annales du Centre d'Etude des Religions I,* Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, pp. 123-137.

ROHEIM, G. (1934), *The Study of Character Development*, in *Essays presented to C.G. Seligman*, Londres.

ROSCOE, J. (1902), *Further Notes on the Manners and Customs of the Baganda*, Journ. of the Royal Anthropological Institute, XXXII, pp. 25-80.

— (1907), *The Bahima, a Cow Tribe of Ankole*, Journ. of the Royal Anthropological Institute, XXXVII, pp. 93-118.

— (1911), *The Baganda*, Londres.

— (1923), *The Bakitara*, Cambridge.

— (1924), *The Bagesu and other Tribes of the Uganda Protectorate*, Cambridge.

— (1929), *The Banyankole*, Cambridge.

SANDRART, G. (1939), *Cours de droit coutumier*, groupe scolaire, Astrida, Ruanda.

SCHAPERA, I. (1950), *Kinship and Marriage among the Tswana*, in Forde, D. et Radcliffe-Brown, A.R. (1950), pp. 140-165.

SCHEBESTA (1926), *Die Zimbabwe-Kultur in Afrika*, Anthropos, XXI, pp. 484-545.

SELIGMAN, C.G. (1932), *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londres.

SLASKI, J. (1951), *Peoples of the Lower Luapula Valley*, en collaboration avec W. Whiteley: *Bemba and Related Peoples of Northern Rhodesia, Ethnographic Survey of Africa, East Central Africa, Part II,* Londres.

SMETS, G. (1937), *Quelques remarques sur les usages successoraux des Batutsi de l'Urundi*, Bull. de l'Institut Royal Colonial Belge, VIII, 3.

— (1941), *Funérailles et sépultures des Bami (sultans) et des Bagabekazi (reines-mères) de l'Urundi*, I.R.C.B., Bull. des séances, XII, 2.

— (1949), *Les institutions féodales de l'Urundi*, Revue de l'Université Libre de Bruxelles, fév.-avril.

SOUSBERGHE, L. de, R.P. (1955), *Les frères de belles-mères dans les sociétés du Kwango et l'interprétation des structures de parenté*, Zaïre, IX, 9 , pp. 927-942.

— (1955), *Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende (bas-Pende, Congo belge)*, Académie des sciences coloniales, Bruxelles.

STAYT, H.A. (1931), *The Bavenda*, Londres.

TORDAY, E. et JOYCE, T.A. (1911), *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuplades apparentées. Les Buskongo*, Bruxelles.

TURNER, V.W. (1952), *The Lozi People of North-Western Rhodesia. Ethnographic Survey of Africa, West Central Africa, Part III*, Londres.

VAN BEECK, H. (s.d.), *Etude sur les notables Kanioka*, manuscrit, archives du Territoire de Kanda-Kanda, Congo Belge.

VAN DER BURGHT, R.P. (1903), *Dictionnaire français-kirundi*, Bois-le-Duc.

VANDIER, J. (1949), *La religion égyptienne*, Paris.

VANHOVE, J. (1941), *Essai sur le droit coutumier du Ruanda*, I.R.C.B., Bruxelles.

VAN REETH, E.P. (1935), *De Rol van den Moederlijken Oom in de Inlandsche Familie,* I.R.C.B., Bruxelles.

VANSINA, J. (1954), *Les valeurs culturelles des Bushong*, Zaïre, 9.

— (1955), *Initiation Rituals of the Bushong*, Africa, XXV, 2, pp. 138-153.

— (1964), *Le royaume Kuba*, Tervueren.

VAN WING, R.P. (s.d.), *Etudes Bakongo*, Bruxelles, Bibliothèque Congo, n° 3, Bruxelles.

VERHULPEN, E. (1936), *Baluba et Balubaïsés du Katanga,* Anvers.

VILLAT, L. (1940), *La révolution et l'empire,* Paris, 2e édition.

VINCENT, M., Dr (1954), *L'enfant au Ruanda-Urundi*, I.R.C.B.

WEEKS, J.H. (1914), *Among the Primitive Bakongo*, Londres.

WILSON, M. (1950), *Nyakyusa Kinship*, in Forde, D. et Radcliffe-Brown, A.R. (1950), pp. 111-139.

ZUURE, B. (1929), *Croyances et pratiques religieuses des Burundi*, Bruxelles.

Table des matières

Introduction 7

PARTIE I: ESSAIS SUR LE SYMBOLISME DE L'INCESTE ROYAL EN AFRIQUE 13

Chapitre I: La prohibition de l'inceste 15

Chapitre II: De la probihition de l'inceste à la royauté (le Rwanda et le Burundi) 37

Chapitre III: La triade royale (le Ganda, le Nyoro et le Nkole) 63

Chapitre IV: Au delà des Grands-Lacs 89

1. Les Shilluk 96
2. Les Zande 102
3. Les Swazi 104
4. Les Lozi (ou Rotse) 111
5. Les Lunda 112
6. Les Luba 117
7. Les Dogon 118
8. Les Yoruba (Oyo) 119
9. Les Jukun 122
10. Le Dahomey 124
11. Les Etats du Soudan Oriental et l'Abyssinie 124
12. Les royaumes matrilinéaires 128

Chapitre V: Esquisse d'une morphologie générale des structures matrilinéaires 151

1. L'oncle maternel et le neveu utérin 156
2. La relation père-fils 195
Conclusions 203

PARTIE II: POUR UNE DIALECTIQUE DE LA SACRALITE DU POUVOIR 215

1. La recherche d'une sacralité: les fondements magiques du pouvoir 222
   A. Les royautés africaines de polarité magique 222
   B. Légendes grecques 225
   C. La royauté romaine et l'évolution dialectique de la sacralité du pouvoir 226
   D. L'évolution du pouvoir sacré dans l'Inde antique 239

2. Les fondements religieux de la royauté: sacralité dynastique, aînesse, hérédité 242
   A. De la royauté magique de Pélops à la royauté religieuse d'Agamemnon 242
   B. Rois-prêtres et rois-dieux: Babylonie et Egypte 249

3. Sacralisation et désacralisation du pouvoir dans la civilisation chrétienne 256

PARTIE III: NOUVEAUX REGARDS SUR LA ROYAUTE SACREE 263

1. Frazer et Girard 268
2. Le chef sacré comme neveu utérin 273
3. Pouvoir rituel, ordre économique et politique 287

Index 295

Bibliographie générale 301

BIBLIOTECA XEOGRAFIA E HISTORIA

Printed in Belgium by Solédi - Liège

ECRITS SUR LA ROYAUTE SACREE

L'ouvrage

Les *Essais sur l'inceste royal en Afrique noire* (1958) qui ouvrent cet ouvrage, marquent la première étape d'une longue recherche sur la royauté sacrée.
Luc de Heusch y exposait un thème qui se précisera par la suite : cette institution politico-rituelle se construit sur une négation symbolique de l'ordre exogamique qui se trouve au fondement des sociétés humaines, toutes soumises à la prohibition de l'inceste.

Une étude de 1962, *Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir*, développe la même problématique et oppose les formes magiques de la royauté à leurs manifestations nettement religieuses.

La troisième partie enfin (*Nouveaux regards sur la royauté sacrée*) reprend les termes d'une discussion approfondie avec Jean-Claude Muller, publiée en 1981 dans la revue canadienne *Anthropologie et Sociétés*.

L'auteur

Professeur d'anthropologie sociale et culturelle à l'Université Libre de Bruxelles, Luc de Heusch est aussi directeur du Centre d'Anthropologie Culturelle à l'Institut de Sociologie. Il fut directeur d'étude associé à la Ve section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, à Paris, de 1966 à 1968 et de 1972 à 1975. Il dirigea jusqu'en 1979 le Laboratoire « Systèmes de pensée en Afrique noire » (CNRS-EPHE). Il s'est engagé dans l'analyse comparée des rites et des mythes bantous, dont font état deux livres publiés par Gallimard (*Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, 1972; *Rois nés d'un cœur de vache*, 1982). Il est aussi l'auteur de *Pourquoi l'épouser et autres essais* (1971) et *Le Sacrifice dans les religions africaines* (1986) (chez le même éditeur).

couverture J.C. Geluck/T. Suykens

ECRITS SUR
LA ROYAUTE S
CODE : TO00106
9 782800 409283
40341